
د. مُعتز الخطيب
العُنف المُستباح
«الشريعة» في مواجهة الأمَّة والدَّولة
تقديم:
طارق البشْري
دار المشرق

العُنف المُستباح

يعالج هذا الكتاب موضوع العنف الذي شكّل محورَ السياسات والنقاشات حول منطقة الشرق الأوسط منذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ وحتى الآن، وإذا كان تنظيمُ القاعدة عنوانَ المرحلة الأولى (ما قبل الثورات)، فإن تنظيم الدولة الإسلامية (داعش) هو العنوان الأبرز للمرحلة الثانية (ما بعد الثورات). وقد أثارت داعش جدلاً واسعًا حول تحديد ماهيتها ونسَبها: هل هي ظاهرة دينية أم سياسية؟، وحول تفسير عنفها الفائق، وهل هي وأسلافُها استمرار للتقليد الفقهي أم خروج عليه؟ وما علاقتها بالنص والواقع والتأويل؟

يجيب الكتاب على هذه الأسئلة كلها، ويوضح كيف تم "استخدام" النص الفقهي لاستباحة الدماء، ويشرح البنية الفكرية لداعش أو الأصول الكلية والقضايا الرئيسة في تفكير التنظيم، وممّ تتشكل؟ وما علاقتها بما يسميه الكاتب "النظام الفقهي" الموروث؟ وأيهما أسبق في ذهن الجهادي: النص أم الواقع؟ وما موقع النص لدى حركات العنف هل تصدر عنه أم تعود إليه؟ وإن كانت تعود إلى النص فما طبيعة تلك العودة؟

فالكتاب يعالج مسألة العنف بوصفها حالة عابرة أثارتها عوامل عدة، أي أن العنف غير تكويني في المجال الإسلامي، وذلك للرد على الأطروحات الجوهرانية: الدينية والثقافية، كما يوضح أن حركات العنف عامةً هي خروج على التقليد الذي تَأزم في الأزمنة الحديثة فاختلّ نظام الفقه، ومن ثم فهي حركات تستلهم إرث ما قبل التقليد في استجابتها للأزمنة الحديثة المتمثلة بالدولة.

فالفكرة الرئيسة التي يلح عليها الكتاب هي كيف تم تحويل الشريعة إلى أداة للخروج على الدولة القومية والأمة معًا، فإذا كانت الدول والأنظمة تركز على عنف الجماعات الجهادية لاستبقاء أو شرعنة عنفها وقمعها، فإن الجهاديين يركزون في المقابل على عنف الأنظمة وانحرافها عن الشريعة لهدمها والخروج عليها، ويقع المجتمع ضحية هذين العنفين!.





القاهره - المعادي - شارع المعراج
almashriq.books@gmail.com

العُنف المُستباح

«الشريعة» في مواجهة الأمّة والدّولة

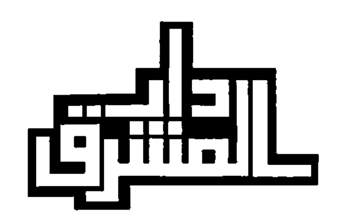
العُنف المُستباح

«الشريعة» في مواجهة الأمَّة والدَّولة

د. مُعتز الخطيب

تقديم

طارق البِشْري



الـفـهـرسـة أثـنـاء الـنـشـر ـ إعـداد دار الـمـشـرق

الخطيب، معتز
العنف المُستَباح: «الشريعة» في مواجهة الأمة والدولة/ معتز الخطيب؛ تقديم طارق البشري.
٢٨٧ص.
١. الشريعة الإسلامية. ٢. الجهاد. ٣. الإسلام والسياسة.
٤. البشري، طارق (مقدم). أ. العنوان.
297

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر
بالضرورة عن وجهة نظر دار المشرق»

الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠١٧

دار المشرق

القاهرة ـ المعادي ـ شارع المعراج

almashriq.books@gmail.com

المحتويات

القسم الثالث

«داعش» وإشكالية النص والواقع

تقديم

طارق البشري

(١)

هذا الكتاب يسعدني أن أقدم له؛ لأنه يشمل موضوعًا أكاد أقول: إنه من أهم ما يتعين أن ينشغل به الفكر السياسي لدينا في هذه الفترة. وهو يتناول مسألة ما أحرانا أن نقف عندها طويلًا؛ بمثل ما تأملها صاحب هذا الكتاب، وقد توافر لديه القدر المناسب من الإحاطة الفكرية بالظاهرة السياسية التي ينظر فيها، وجمع لها من وجهات النظر المتنوعة والمتخالفة ما أثير ويثار بشأن هذه الظاهرة، حتى يكون قارئه على بصيرة بهذه الوجهات جميعًا، وكان لديه من الصبر والمثابرة في عرض وجهات النظر ما يَندر وجوده بين الشباب في مثل سنّه، وما قد يَغبطه عليه بعض الشيوخ!.

الموضوع في ظني يدور في إطار هذه العلاقة الجدلية بين الفكر السياسي وبين الحركة السياسية، ويتعلق بالتأثير المتبادل بينهما. وإذا كانت الحركة السياسية ـ لا شك ـ تصدر عن فكر تحددت به الرؤى والتوجهات، ثم انبعثت به دعوة ثم تمثلت في إطار تنظيم بشري حركي يصدر عن هذا الفكر ويستهدف الغايات التي رسمها، إذا كان ذلك كذلك، فإن هذا الفكر ذاته إنما كان ثمرة تلاقح بين واقع فعلي مرئي معيش وبين مصدرية فكرية سابقة.

وإن الفكر لا يتولد في تجدداته وتعدلاته وتغيراته ـ أي لا يتولد في حركته ـ إلا باتصاله بواقع معيش، وبنظر إلى أوضاع هذا الواقع المعيش، واتخاذ موقف اختياري منه. وفي ظني أنه لا يوجد فكر يَجدّ ويطرأ إلا ويكون متأثرًا بواقع ما جدّ فيه وما طرأ.

والأكثر رجحانًا في ذلك أنه لا يوجد فكر ينتشر وتتشكل به حركات سياسية أو اجتماعية إلا ويكون هذا الانتشار ذاته هو تعبيرًا عن ظاهرة حاضرة. فثمة ظاهرة حاضرة وحاصلة، وثمة تعبير فكري عنها نتج عن التقاء فكرٍ ما بواقعٍ ما وعن تفاعلهما معًا.

وعلى أي حال، فإن كل مجتمع أو جماعة، وهو يتعامل مع أوضاعه إنما يتعاطى من مخزونه الثقافي ويصوغ حركته وأفعاله وردود فعله، ويصوغ تعبيره عن ذلك من رصيده الفكري العام، أيًا كان تقديرنا لأفعاله وردود فعله بالنفع أو الضرر، وأيًا كان حكمنا على تعبيره الفكري بالصحة أو الخطأ.

إن مؤرخين لاحظوا ـ مثلًا ـ أن الفرنسيين هم من عاد إلى التاريخ الإغريقي ونظام المدينة فيه، وهم يبنون موقفهم من نظم الحكم وينجذبون إلى النظام الديمقراطي يحددون أطره ويردون أصوله إلى سوابق تاريخية، كما أن الألمان هم من عاد إلى التاريخ الروماني وهم يبنون موقفهم من بناء الدولة القوية وينقبون عن السوابق التاريخية. وفي كلا الأمرين نلحظ أن الخيار المعاصر ولّدته التجربة السياسية المعيشة، وأن الصياغة التاريخية كانت سحبًا من المخزون التاريخي والفكري لمجمل الحضارة الأوروبية.

وبالمثل ظهرت الفاشية في إيطاليا في عشرينيات القرن العشرين من خلال بعث الأمجاد الرومانية، في حين ظهرت النازية الألمانية من خلال توجهات ما في الفكر الاشتراكي والذي كان سائدًا في حاضر ألمانيا وماضيها القريب. كما أن بعض الساسة لاحظ أن السياسة الاستبدادية العدوانية في الولايات المتحدة الأمريكية كانت تتلمس تعبيرات لها من الرصيد الليبرالي الحر. وفي كل هذه الحالات نلحظ سياسات هي أفعال وردود أفعال واقعية لبلاد أو جماعات أو تيارات فيها، وهي في ذات الوقت تستدعي مخزونًا ثقافيًا يكون مناسبًا في التعبير عنها، وتصوغه بما يعبر عن موقفها الحياتي الراهن.

(٢)

ومن جهة الفكر، فله طبعًا أنساقه ومرجعياته الذاتية وأبنيته المنطقية وتراكماته التاريخية، وله أيضًا ضوابطه وحدوده وأصوله التي تميزه عن غيره، ويمكن القول: إنه تجاوزها أو اعتَسَفَها في التفسير، وذلك بالخروج عن الضوابط والحدود المتعارف عليها، سواء كان فكرا عقيديا أو نظريات سياسية

أو اجتماعية أو ما شابه، ولكن كل فكر - في هذا النطاق وبأصوله وثوابته - إنما يحتوي في التوظيف الحركي على إمكانات غلو وإمكانات اعتدال. والواقع أو الظرف التاريخي أو موقف جماعة معينة ورؤيتها، هو ما يُنعش إمكانيةً من هذه الامكانيات أو يُضمرها.

الفكر الإسلامي نجد فيه - ووجدنا في السوابق التاريخية - اتجاهات مغالاة واتجاهات اعتدال، سواء في النسق العبادي أو في أنساق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والفكر القومي أو الوطني نجد فيه - ووجدنا في تاريخه وفصائله - اتجاهات مغالاة واتجاهات اعتدال، وكذلك الفكر الاشتراكي وجدنا فيه تيارات مغالية وأخرى معتدلة. وكل ذلك نجده في تواريخ وبلدان مختلفة، حسب وقائع التاريخ، كما أن كلا من هذه التيارات الفكرية العامة، صدرت عنها حركات سياسية بعضها يتسم في عمله السياسي بالسلمية، وبعضها يتسم باستخدام العنف.

ونحن نلحظ أن الغلو والاعتدال يحسب بالفارق بين أوضاع الحاضر المعيش والمراد تغييره أو تعديله أو تحسينه، وبين الرؤية العامة للأوضاع المستهدفة طبقًا للصورة المثلى المتصورة، وذلك في نظر الحركة السياسية أو الدعوة المطروحة، وكلما ضاق هذا الفارق كانت الدعوة أو الحركة أقرب للاعتدال، وكلما بعدت الشقة كانت أقرب إلى الغلو.

أما العنف والسلمية، فهي تحسب بالفارق في الوسائل المستخدمة لتحقيق الأهداف وتحقيق الصورة المبتغاة، وكلما كانت الوسائل المستخدمة أقرب إلى التدرج والميل للتغيير، كانت الحركة أقرب إلى السلمية، وبالعكس تكون أقرب للعنف كلما عملت على التسارع أو الفجائية أو العمل الانقلابي.

فمعيار الغلو والاعتدال يختلف نوعيًا عن معيار العنف والسلمية؛ لأن الأول يتعلق بقرب الغايات أو بعدها عن الواقع الحالّ، والثاني يتعلق بالوسائل التي تستخدم لبلوغ الغايات. وهذا الاختلاف النوعي بين المعيارين لا يعني المفاضلة التامة بينهما، لأن بُعد الأهداف قد يميل بأصحابها إلى التسارع والفجائية في اتخاذ الوسائل، كما أن قربها قد يميل بأصحابها في اعتدالهم إلى السلمية والتدرج. وقد تختلط المعايير على الدعاة والحركيين في دعاويهم وفيما يسوقون من أفكار. ولكن علينا في صدد البحث والتحليل الفكري أن نكون قادرين على التميز بين الظواهر لنفهمها على نحو أدقّ.

وفي كل الأحوال يتعيّن أن نعرف أن العنف ليس من لوازم الغلو، ولا أن السلمية هي من لوازم الاعتدال. وقد عرفت الحركات السياسية حركات معتدلة مارست العنف الذي يبلغ حد حروب المقاومة، كما عُرفت جماعات مغالية لم تستخدم في عملها إلا القلم والقرطاس، ومثال الأولى حرب تحرير الجزائر من ١٩٥٤ إلى ١٩٦٢، ومثال الثانية الحركات الشيوعية في البلاد العربية. وإن العنف إنما يظهر عندما يظن الرائي أن باب الإصلاح صار مغلقًا، وأن الأوضاع إنما تجمدت بما يكاد يستحيل معه تَقَبل التعديلات، وذلك حتى إن كانت الأهداف معتدلة.

ونحن عندما ننظر في هذا الأمر أو ذاك، إنما يتعين أن ندرك هذه الفوارق لنتبين مكامن الخطأ والصواب، وهذا النظر المبين إنما يعتمد ـ أكثر ما يعتمد في بدايته ـ على دراسة الواقع الحادث، وليس على دراسة الفكر في حد ذاته معزولا عن الواقع المعيش.

(٣)

بهذا المنهج في ظني يتعين علينا أن نبحث فكر الحركات الإسلامية، وخاصة فكر الحركات التي اتخذت العنف سبيلًا لها في العقود الأخيرة، وذلك لنرى ما هو وارد من المرجعية الفكرية لها، وما هو وارد من رؤيتها للواقع المعيش، نبحث ذلك ثم ننظر من بعد في تقدير الصواب والخطأ في هذا الموقف أو ذلك.

والحاصل أن تجادَلَ الناس والمفكرون في فكر هؤلاء بمعيار شبه وحيد يتعلق بالصواب والخطأ الفكري في إسناد تأويلات هذه الحركات للمصادر الإسلامية، ودون اهتمام ذي شأن بما يبين من وجهة نظرها في رؤيتها للواقع الذي عاشته أو تعيشه. وجاء جدالهم في ذلك كما لو أن الفكر الإسلامي من مصادره الأساسية إلى تأويلاته المذهبية، إنما يتعين أن يفضي إلى رأي وحيد في كل أمر، حتى إن كان ذلك لا يتعلق بما هو قطعي الثبوت وقطعي الدلالة، حتى إن كان لا يتعلق بما عرف من الدين بالضرورة، وأجاز كلٌّ لنفسه أن يقول: «إن الإسلام يقول كذا...» غير مبال بمدى سعة النصوص في إمكان اشتمالها لأكثر من رأي في المسألة الواحدة، وغير واضع في الاعتبار ما عسى أن يحدثه اختلاف الوقائع وتغير السياق الزماني والمكاني للأحداث من أثر في وجهات النظر الآخذة من الأحكام العامة لفقه الإسلام.

إن رجل القانون والفقه عامة يصدر ـ عادة ـ في تقرير الأحكام عن النص وحده، ويطبقه على الحالة المعروضة عليه في طلب فتوى أو طلب حكم قضائي. وهو في عمله الفني هذا ينظر في الواقعة المعروضة عليه، ويتحقق من وجوه ثبوتها ثم يُجري تكييفًا قانونيًا لها، أي يقيم تصورًا قانونيًا لها، أي يورد لها وصفًا من مفاهيم الفقه والقانون، ثم يختار النص الذي يطبق على هذه الحالة.

وغالب خلافات رجال القانون ـ فيما أرى ـ ترد لا من جانب اختلاف في فهم دلالات النص، ولكنها ترد من جانب تقدير الواقعة وإطلاق الوصف الفقهي والقانوني عليها، توطئة لاختيار النص الذي يتناسب إنزاله مع هذه الواقعة.

ولا ترد مشاكل حقيقية في اتباع هذا المنهج، إنما ترد المشكلة مما يحدث في الوعي الثقافي من بعد، إذ يجري تجريد الرأي الفقهي المُبدى عن ملابسات الواقعة التي تَشَكّل الرأي بشأنها، وتعرض وجهة النظر عرضًا فقهيًا نظريًا مبتوت الصلة بكونها نتجت من تلاقح واقعة معينة مع نص محدد، وينسب الرأي إلى النص وحده، ثم ترد بعد ذلك اختلافات الآراء في فهم النص الواحد بحسبانها اختلافات رأي بين صواب وخطأ فقط، دون نظر في أوضاع المفارقة بين كل اجتهاد والاجتهاد الآخر، مما كان سببه ما يسمى باختلاف الزمان والمكان، أي الاختلاف في النظر إلى الوقائع التي جرى كل اجتهاد بشأنها.

إن كثيرًا من مفكري الإسلام وقفوا عند هذا الأمر ونظروا فيه واعتبروا به، ومن أهمهم مثلا ابن قيم الجوزية عندما أورد حالات كثيرة في «إعلام الموقعين» عن اختلاف الفتوى باختلاف الزمان والمكان، وكذلك أبو إسحاق الشاطبي عندما تكلم في «الموافقات» عن مقاصد الشريعة وعن «مآلات» الأحكام. وكان ذلك مما أفضى إلى فقه تقترب استطراداته هذه إلى ما نسميه اليوم بعلم الاجتماع القانوني وبعلم اجتماع المعرفة. ولكن بقي جمهور المتعاملين مع النصوص والأحكام لا يعترفون بهذه الجوانب المعرفية في رصدهم لهذه الجوانب من اختلافات التطبيق للنصوص. وهم يخضعون لضغوط الواقع وأحداثه ونوازله في فهم النصوص واستخلاص الأحكام، ولكنهم لا يعترفون بهذا الخضوع، أو بعبارة أدق لا يدخلون هذا الأمر في منهج فهمهم للأحكام والاجتهادات المختلفة.

وفضلًا عن ذلك فإن ذوي الثقافة الغربية من أبناء بلادنا، الذين لم تتوافر لهم مناسبات فهم أحكام الإسلام ومناهج تفسيرها وممارسة هذه المناهج، لم يستطيعوا أن يتبينوا أثر الاختلاف في رؤية الواقع وتوصيفه، أثر ذلك في الرأي المُبدَى، فنسبوا كل ما يرونه مخالفًا لوجهات نظرهم، نسبوه إلى النصوص وأرجعوه لقدمها وأنها يتعين أن تتغير وإلا فلا. ولم يستطيعوا أن يدركوا أن صلة النص بالوقائع هي إشكالية تُقابل المتعاملين بالنصوص جميعا عند تطبيقها على الوقائع والنوازل، سواء كانت هذه النصوص نصوصًا دينية ثابتة أو كانت نصوصا وضعية من صنع البشر.

(٤)

نحن عندما ننظر للأعمال الفكرية السياسية التي حررها وأذاعها من كانوا مفكرين وموجهين للحركات الإسلامية السياسية التي اشتهرت بالعنف في العقود الماضية، نلحظ أنه مع نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية وأعمال العامة والفقهاء، مع هذا الهيكل الفكري الذي يسوقه الواحد منهم في أي من كتاباته، نلحظ العبارات التي تنم عن رؤية معينة للواقع السياسي الاجتماعي المعيش حسبما يعبر عنه الكاتب، وإذا كنا نلحظ أن غالب الحديث يتعلق بالنصوص وسوابق الأحكام بحسبانه هو يحتاج إلى إثبات في نظر الكاتب، وأن أقل الحديث عندهم يوجه إلى بيان رؤيتهم للواقع السياسي الاجتماعي، وهو يُعرض بحسبانه نظرًا مسلمًا به ووصفًا مستقرًا عليه لدى الكاتب والقارئ، إلا أنه يتعين علينا أن نسجل هذه الأوصاف الواقعية لنستبين منها رؤية الكاتب للواقع الذي تحياه الأمة، حسبما يرى هو هذا الواقع، لأن هذه الأوصاف للواقع هي ما جعله يختار النصوص والأحكام والسوابق الفقهية التي حدد بها وصفه لوقائع دهره، وعيّن بها ما يتعين أن يكون عليه سلوك الناس في مواجهة هذا الواقع، طبقا لما اختاره مناسبًا من أحكام الشرع الإسلامي لمواجهة هذا الواقع.

ويمكن الإشارة إلى أمثلة ما أريد بيانه، فمثلا في كتاب «منهج جماعة الجهاد الإسلامي» والذي كان أعده عبود الزمر (ليمان طره ١٩٨٦) يشير إلى الخلافة باعتبار أن سقوطها أفقد المسلمين سيفهم ودرعهم وقطع أوصال الدولة، ويشير إلى احتلال فلسطين وأفغانستان واضطهاد المسلمين، وأنهم أشتات في مواجهة عدو يستجمع قوته وأنصاره، وفي كتاب الفريضة الغائبة

لمحمد عبد السلام فرج (١٩٧٩ ـ ١٩٨١) يشير إلى صلة الحكومات بالاستعمار، ويلجأ إلى فتاوى ابن تيمية في عصر مقاومة التتار، ورسالة الإحياء الإسلامي يشير كاتبها «أبو عبد الرحمن (كمال حبيب)» في ١٩٨٦ إلى أحداث مصر وإيران وأفغانستان والحروب الصليبية والاستعمار والصهيونية والخضوع لأمريكا. وهذا أيضًا ما يلاحظ في كتابات سالم الرحّال عن أمريكا ومصر والحركة الإسلامية، وذلك في أوائل الثمانينيات..

ونحن في هذا المجال لا نقيم الفكر السياسي ولا التقديرات السياسية الاجتماعية لحركات الغلو الاسلامية، ولكننا نحاول أن نوضح أنه لم تكن المسألة الأساسية لديهم متعلقة بما رأوه من إملاءات الفكر الإسلامي عليهم، إنما كانت المسألة الأساسية أنهم استدعوا هذه الشريحة الفكرية الإسلامية دون غيرها على وجه الاختيار لها، لما قدروه في ضوء نظرتهم للواقع المعيش من أوضاع تستدعي منهم تصديًا لها بطريقة ظنوها مناسبة. ومن ثم فإنه هنا «في البدء» كان النظر إلى الواقع المعيش وتقديره، ثم يرد بعد ذلك النظر في كيفية التصدي له والتعامل معه من خلال المخزون الثقافي والإيماني، ومن خلال استدعاء نصوص بذاتها لبيان حكمها الذي ظنوه يعالج الواقع الموصوف.

والحاصل أن الغالب ممن تصدوا لفكر الغلو الإسلامي في بلادنا، إنما ناقشوه من منظور فكري وفقهي فقط، دون محاولة التوغل إلى المنظور الواقعي الذي رآه أصحاب هذا الفكر، واستدعى منهم هذا الاختيار الفقهي. ونُظر إلى الأمر بحسبانه خيارًا فكريًّا خاطئًا، أو استخلاصًا فكريًّا خاطئًا، أي نُظر إلى الأمر بمعيار الصواب والخطأ في استخلاص الحكم من النصوص، وليس بمعيار الصواب والخطأ في تقدير أوضاع الواقع السياسي والاجتماعي لحال الأمة وما يمكن أن يتخذ من أساليب وسياسات في التصدي لما تواجه من تحديات واقعية. ولذلك كان في ظني حوارًا لم ينتج ثمرة.

(٥)

انتفعت قوى العدوان الخارجي بهذا التصور الذي وضعناه لمسألة الغلو والعنف في الحركات الإسلامية؛ لأنه كان يفيد هذه القوى أن تنسب موقف الغلو وفعل العنف إلى الفكر الإسلامي، وليس إلى رؤية معينة للواقع الفعلي، وإن نسبته إلى الفكر الإسلامي من شأنه أن يبرئ قوى العدوان الخارجي من

تهمة أنهم معتدون، وهو يساعدهم في تصوير الأمر على أن هؤلاء الذين يتصدون للعدوان الأجنبي في بلادهم، لا يتصدون له دفاعًا عن أوطانهم، وإنما يفعلون ذلك لأن لديهم فكرًا عقيديًّا يدفعهم إلى الإمساك بالسلاح وقتل الآخرين. وإن تاريخ السياسات العدوانية في بلادنا يقدم موادّ غزيرة في تبرير عدوان المعتدين وتصويرهم لأنفسهم على أنهم المعتدى عليهم، كما يقدم أساليبَ عديدة لذلك، من أهم هذه الأساليب طبعا إقصاء الواقع الفعلي عن النظر والإدراك، وإظهار الواقع الثقافي مجردًا من دوافعه الواقعية.

وأظن أن كتاب الأستاذ معتز الخطيب الذي بين أيدينا من شأنه أن يسهم مساهمة طيبة في إعادة الأمور في هذا الشأن إلى نصابها الصحيح.

والحمد لله.

مقدمة

شكّل موضوع العنف والإرهاب محورَ السياسات والنقاشات حول منطقة الشرق الأوسط منذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ وحتى الآن. فالعنف كان الخطر الأبرز الذي قامت من أجله التحالفات والتوافقات بين دول مختلفة محليًا وإقليميًا ودوليًا. الاستثناء الوحيد لهذه الأولوية صاحَبَ بدايات الثورات العربية التي كانت ثوراتٍ شعبيةً وسلميةً في تونس ومصر ثم في ليبيا واليمن وسوريا في بادئ الأمر، قبل أن يتم تحويل الربيع العربي إلى خريف عنيف غارق في الصراعات الدموية بين أنظمة قهرية أو بقايا أنظمة تستميت من أجل البقاء بالحديد والنار وسفك الدماء (بعضها مدعوم بميليشيات طائفية دموية عابرة للحدود، وبدعم أو تواطؤ دولي) من جهة، وبين خليطٍ من جماعات إسلامية مسلحة محلية وأجنبية وفق أجندات مختلفة، وطنية تحررية وإسلامية خلاصية، وهو ما مكّن من ردّ المنطقة بأسرها إلى العنوان الرئيس السابق وهو محاربة العنف والإرهاب، أي أننا لم نغادر المقاربة نفسها منذ أحداث سبتمبر قبل عقد ونصف!.

وإذا كان تنظيمُ القاعدة عنوانَ المرحلة الأولى (ما قبل الثورات)، فإن تنظيم الدولة الإسلامية (داعش) هو العنوان الأبرز للمرحلة الثانية (ما بعد الثورات)، وفي المرحلتين استُخدم العنفُ ذريعةً لرسم سياسات مضادة للحريات حيث تَتَقدم عناوين مثل (الخوف، وتهديد المصالح، والحفاظ على الدولة...) على أي خطاب قيمي أو أخلاقي يَنشد العدل والحقوق. المفارقة أن الثورات الشعبية شكّلت تهديدًا حقيقيًا للأنظمة المحلية والإقليمية والدولية من جهة، وللتنظيمات الجهادية العنيفة من جهة أخرى؛ لأنها بشّرت بإمكانية التغيير السلمي وهو ما هدّد أيديولوجيا الجهاد العالمي وخَلْخَل سرديتها عن العدو القريب والبعيد، كما بشرت بالحريات وتغيير الأنظمة الاستبدادية - سلميًا - وهو

ما هدّد مصالح المنظومة الدولية وتحالفاتها وترتيباتها للمنطقة، فجاءت الثورة المضادة لاحتواء هذه الأخطار، وهو ما أعاد العنف مجددًا وبصورة أشدّ مما كان، فعدنا إلى سياسات ما بعد ١١ سبتمبر.

ثمة تشابه لافتٌ بين مقاربات عنف ما بعد ١١ سبتمبر وعنف ما بعد الثورات، أو عنف القاعدة وعنف داعش على وجه الخصوص، (ما سُمي بـ«العنف الإسلامي»)، فقد عاد الجدل نفسه حول ما إذا كان يعكس الوجه الحقيقي للإسلام أم أنه نتاج للمشكلات الجيوسياسية، وتنوعت الإجابات والنقاشات بين شرقية وغربية، غير أن عنف داعش الفائق والمشهديّ (حيث المحتوى البصريّ جوهري فيه) دفعَ أكثر إلى التركيز على «الطبيعة الدينية القروسطية» في بعض الكتابات، ومع ذلك فجُلّ النقاشات والأطروحات التي أُثيرت مع القاعدة تكررت مع داعش بما فيها التساؤل عن صلتها بالتقليد وبالحداثة.

ثمةَ فوارق أيضًا بين سياسات التعاطي مع العنفين: عنف القاعدة وعنف داعش، رغم أنه في الحالتين شاعت المقاربات الثقافية والفكرية «للعنف الإسلامي» ونشِطت مقولات من مثل «الطبيعة الثابتة» للإسلام، أو إحالة العنف إلى النص الديني أو الإرث الفقهي، فعنف ما بعد ١١ سبتمبر ترافقت فيه السياسات الثقافية مع الأعمال العسكرية، حيث نُظمت جهود لـ«تجديد الخطاب الديني» و«تعديل مناهج التعليم» في عالمنا الإسلامي الذي بدا لهم مصدرَ الشرور والأزمات، ولكن مع عنف «داعش» بدا الأمر مختلفًا، حيث شكّلتَ «رغبةً محرّمة» وقوة نافعة لقوى إقليمية ودولية متعددة ولذلك كان ثمة فتورٌ في محاربتها[1]، وحتى مع الشروع في محاربة «داعش» تمّت الاستعانة بأشباهها (ميليشيات طائفية شيعية وكردية) ومَن يفوقونها عنفًا (نظام الأسد) ممن تَجمعهم بالعالم شراكة وتوافقات مصلحية، أي أن الحرب تُعلَن هنا على عنفٍ مخصوص وموصوفٍ.

ومع أنه كُتب الكثير عن العنف، فإن الموضوع لا يزال بحاجة إلى بحث وتحليل نقديّ وفق منهجية مركبة مختلفة عما كُتب على تنوعه وكثرته، فقد

(١) كتب ياسين الحاج صالح مقالًا بعنوان: داعش: رغبة العالم المحرمة، صحيفة الحياة اللندنية، ١٩-٨-٢٠١٦.

ساهمت الأدبيات المتكاثرة حول ظاهرة العنف في تعميق الجهل بها وجَعْلِها مستعصيةً على الفهم والتفسير على العكس مما هو متوقَّع أو مُفتَرض، ومَردّ ذلك إلى السيولة اللفظية والنظرة الاختزالية والنزعة الأيديولوجية والنظارات السياسية الانقسامية أو الاصطفافية.

وأعني بالمنهجية المركّبة تفكيك المفهوم نفسه وتشريحه؛ لإظهار مكوناته المختلفة وفحصها ودرسها، ورصد مراحل تَشَكلها وعوامل تشكيلها، والتفاعلات التي نشأت من حولها، وكيف تمت قراءتها، سواء في العالم الإسلامي أم في العالم الغربي. وفي سؤال المفاهيم تكمن الكثير من المشكلات، ومن ثم فقد حَظِي ذلك باهتمام بارز في هذا الكتاب، بدأ بتحرير مفهومي الحرب والجهاد والفوارق القائمة بينهما، ثم الجهاد والعنف ومشكلات الوصل والفصل بينهما، وصولًا إلى الحديث عن عبثية جهاد تنظيم القاعدة الذي تسبب في كثير من هذا الجدل، ثم تطوراته اللاحقة التي أدت إلى ظهور «تنظيم الدولة الإسلامية» الذي أعاد من جديد ذلك الجدل حول العنف وأصوله الدينية النصية أو الثقافية.

يَحصر هذا الكتاب الرؤى والأطروحات الغربية الكثيرة والمتزاحمة حول تفسير العنف والإرهاب، ويصوْغها في نماذج تفسيرية كلية شاملة، ويضعها في سياق متصل يساعد على فهمها والربط فيما بينها؛ تمهيدًا للوصول إلى خلفياتها الفكرية والأيديولوجية التي تتحكم بها، ليتم بعد ذلك محاولة الإجابة على سؤال يتمثل في أسباب استعصاء الفهم الغربي للظاهرة الإسلامية بشكل عام، وللممانعة الإسلامية بشكل خاص، التي يتم وَسْمها بأسماء شتى، كالأصولية والإسلام السياسي، والإرهاب الإسلامي وغيرها، وهي مفاهيم مترجمة من اللغة الإنجليزية وتعجز عن بيان الدرجات المتفاوتة للاجتماع والاحتجاج الإسلاميين[٢]، وهذا ما يفرض التركيز على تنوع الإسلام وتعقيده في نقد التفسيرات التي تجعل منه كلًا متجانسًا بسيطًا.

في سنة ٢٠٠٧ نشرتُ كتابي «الغضب الإسلامي: تفكيك العنف»[٣] الذي

---

(٢) انظر: بروس ب. لورانس، تحطيم الأسطورة: تخطي الإسلام للعنف، تعريب غسان علم الدين، السعودية: العبيكان، ط١، ٢٠٠٤م، ص٨٣.

(٣) معتز الخطيب، الغضب الإسلامي: تفكيك العنف، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٧.

رأيتُ فيه أن العنف حالة عابرة أثارتها عوامل عدة، أي أنه غير تكويني في المجال الإسلامي، وذلك للرد على الأطروحات الجوهرانية، الدينية والثقافية، ومن هنا جاءت تسمية الكتاب «بالغضب» الذي يمكن أن يهدأ بتهيئة أسباب الرضا وإزالة عوامل الاستفزاز والثوران. والآن ـ بعد نحو عشر سنوات ـ سيطر عنف داعش وأشباهها على المشهد بفضل الثورة المضادة، بعد أن بدا لي ولآخرين أن الثورات ستؤدي إلى انحسار حركات العنف؛ لأنها ستفقد مبررات وجودها وجاذبيتها. وبفضل هذه التغيرات رأيتُ أن أعود إلى نصي القديم لأجري عليه تعديلات جوهرية من حذف وإضافة وتعديل وتحرير، وأن أضيف إليه قسمًا جديدًا هو القسم الثالث الذي اشتمل على خمسة فصول تَضَاعف بها حجم الكتاب، خصصتها لتفسير ظهور تنظيم الدولة الإسلامية (داعش)، ولتحليل بِنيتها الفكرية، والرد على الأطروحات التي وَصَلَتها بالتقليد الإسلامي ككل والفقهي بشكل خاص، وأوضحتُ أن حركات العنف عامةً هي خروج على التقليد الذي تَأزم في الأزمنة الحديثة فاختلّ نظام الفقه، ومن ثم فهي حركات تستلهم إرث ما قبل التقليد في استجابتها للأزمنة الحديثة المتمثلة بالدولة.

فالكتاب يبين أن العنف ـ بأشكاله المختلفة ـ هو نتاج سياقات مركبة تَداخلَ فيها النص بالواقع أو العكس، ولفهمه نحتاج إلى تحليل مركب يستحضر مسار الفكر الإسلامي وتفاعلاته مع التحولات العالمية، ومن التبسيط المخلّ قَصرها على مجرد فئة ضالة انحرفت، أو ظاهرة إسلامية أيديولوجية مع تجاهل حركة العالم والنظام السياسي الداخلي وتفاعلاته أيضًا، بمعنى أن العنف المسلح إنما ظهر في ظل الدولة القطرية وعلاقتها بالداخل المجتمعي وبالخارج الغربي، وموقفها من الدين وحركته ودوره في حياة المجتمع، وسلوكياتها تجاه أهدافه العليا وإرثه الرمزي. هكذا تتم قراءة نشوء مفهوم الجهاد ضد الداخل أولًا، ثم تَحَول الاستراتيجية إلى الجهاد ضد العالم تحت عنوان «الجهاد ضد الصليبيين واليهود» لاحقًا. وتنظيم الدولة الإسلامية هو تطور من داخل حركة الجهاد العالمي وليس خارجًا عنها، وهو يَصدُر عن بنية فكرية واحدة وإن تطورت التقنيات والاستراتيجيات الجهادية لتحقيق المشروع الواحد، وتبدو جذوره مركبة بين مصادر متعددة بدءًا من خصومه الإخوان المسلمين مرورًا بسيد قطب وأئمة الدعوة النجدية، وحركة الجهاد العالمي وفقهائه، بالإضافة إلى سياقات سياسية لمنطقة شديدة التعقيد، وفي سياق تَشكُّل الدولة الوطنية التي

ورثت الاستعمار، وفي سياق التحدي الغربي والتدخل الأجنبي في بلاد المسلمين في القوانين ونظم الحكم، والسيطرة على الدول، وانتهاك قيم الجماعات وأعرافها وإهانة معتقدات الناس في بعض الأحيان، وفي سياق تأزم التقليد الفقهي في ظل كل هذه التحولات.

في بداية التسعينيات من القرن الماضي، أصدر برهان غليون كتابه «المحنة العربية: الدولة ضد الأمة»[٤] للرد على الأطروحة الغربية القائلة بأن الاستعصاء الديمقراطي في العالم العربي سببُه عوامل ثقافية أو أنثروبولوجية، أي أن تراثه التاريخي والثقافي والديني والاجتماعي عائقٌ له عن التحديث؛ لشدة تقليديته ومحافظته. كَتبَ ليوضح أن «المحنة العربية» التي نَخرت جسمَ المجتمعات العربية وثقافتها القديمة والراهنة ومرجعياتها الفكرية، سببُها الدولةُ نفسها وليس المجتمع.

وإذا كان برهان غليون قد انشغل بتشريح مشكلة الدولة العربية، وأنها لا تمتُّ إلى الحداثة بصلة بل تبنّت حداثة رثّة وتَحولت إلى عدو للمجتمع فذَرّرتْه ومزّقت ثقافته ومرجعياته الفكرية والدينية، فإنني قد انشغلتُ - في هذا الكتاب - بالجانب الآخر من المأزق الراهن، وهو الحركات الجهادية العنيفة التي ثارت بشريعتها على تلك الدولة العدوة التي انقلبت على المجتمع ومعتقداته ومرجعياته، ولكن ثورتها لم تقف عند حدود الدولة، فشريعتها المُتَخَيَّلَة تحولت إلى ثورة على الدولة والأمة معًا، وإذا كانت «الدولة العربية» - كما يوضح غليون - لم تكن لتعيش وتستمر إلا بتفكيك المجتمع وإخضاعه، ونَزْع الوعي الوطني والإرادة عنه وحرمانه من أية فرصة للتكون كأمة حرة تستمد مشروعية وجودها ومبرره الأخلاقي من تحقيق الحرية والكرامة للفرد والجماعة الوطنية، فإن دولة الجهاديين المفتَرَضَة لم يتسنَّ لهم إقامتها إلا بالخروج على الدولة العربية وجماعة المسلمين؛ ونزع الإسلام عنها؛ لأن دولتهم لا تقوم إلا على أنقاض ذلك كله، والناس بأسرهم مخيَّرون بين القبول والانخراط فيها أو القتل. ولكن الأمر المهم هنا مركزية الدولة في الحالتين؛ فقد تحولت إلى محور حياة الناس بلا منافس، فحتى «داعش» التي سمت زعيمها «خليفة»

(٤) أعيد نشره مؤخرًا. برهان غليون، المحنة العربية: الدولة ضد الأمة، الدوحة: المركز العربي للأبحاث، ٢٠١٥.

حافظت على اسم «الدولة الإسلامية»؛ لأنها تراهن عليها في تحقيق تصوراتها وأفكارها. المفارقة أن الأمة وقعت ضحية في الحالتين معًا، ضحية استلاب للدولة العربية من جهة، واستلاب لدولة داعش الإسلامية من جهة أخرى، فأصبحنا أمام فئتين: فئة تعبد الدولة العربية وتستميت في سبيلها تحت مسمى «الدفاع عن الدولة» كما جرى في مصر حيث تمت التضحية بالحريات والحقوق والقيم الأخلاقية للحفاظ على فكرة الدولة المُتَصَوَّرة، وفئة تعبد دولة الخلافة وتستميت في سبيلها وتبذل الغالي والنفيس من أجل إقامتها والهجرة إليها ومبايعة خليفتها، وكلا الدولتين يمتد سلطانهما ليملك الدنيا والدين.

انشغل الكتاب ـ إذن ـ بعُنف الجماعات المنتسبة إلى الجهاد ـ وبهذا المعنى نستعمل تعبير «الجهاديين» ـ من دون أن يغيب عنا اليوم أن الدولة العربية ـ وبدعم من دول إقليمية ودولية ـ تَحولت إلى أكبر آلة عنف وقهر عرفتها المجتمعات الإسلامية في تاريخها. فالعنف الموصوف بأنه «إسلامي» ما هو إلا أحد الظواهر التي برزت وترسخت في ظل الدولة الحديثة التي أفرزت جملة من الأسئلة والإشكالات التي لا تزال عصيّة في السياقين العربي والإسلامي، كالصراع على السلطة والدولة وسؤال الهوية وسؤال دور الدين في التشريع والمجال العام وغيرها. فالدولة الحديثة وضعت الموروث الفقهي في مأزق، وجعلت الكثير من مفرداته السياسية مسألة تاريخية، في حين لا يزال كثيرون يعتقدون أنها لا تاريخية وجزءٌ من تعاليم الدين، الأمر الذي يحيل إلى متغيرات السلطة والواقع وأثرها في الصراعات القائمة اليوم على شكل الدولة وعلى ما يسميه الجهاديون «الشريعة» أو «حكم الشرع». فـ«غياب المحل» الذي كانت تتنزل فيه أحكام الفقه الموروث، يشكل أحد أهم جذور المشكلة اليوم وهو ما يدفع الجهاديين إلى استعادته على صورته الأولى عبر فعل لا تاريخي أو خارج عن التاريخ.

وقد تلوّن العنف بصيغ مختلفة بعضها ديني وبعضها أيديولوجي، لكن العنف «الإسلامي» هيمن على المشهد منذ أحداث سبتمبر ٢٠٠١ لأسباب مختلفة، واختلفت فيه الأنظار، واتخذت مقاربته مسالك شتى: بعضها يحيل إلى الواقع كمنتِج له، وبعضها يحيل إلى النصّ كمصدر مُنشئ له هو الذي يُضفي الشرعية على ممارساته، وبعضها يحيل إلى الفاعلين أنفسهم وتكوينهم الاجتماعي والنفسي، ولكل مقاربة إشكالاتها كما يوضح الكتاب. فالفكرة

الرئيسة التي يلح عليها كتابنا هي تحويل الشريعة إلى أداة للخروج على الدولة القومية والأمة معًا، وإذا كانت الدول والأنظمة تركز على عنف الجماعات الجهادية لاستبقاء أو شرعنة عنفها وقمعها، فإن الجهاديين يركزون في المقابل على عنف الأنظمة وانحرافها عن الشريعة لهدمها والخروج عليها، ويقع المجتمع ضحية هذين العنفين!.

والله ولي التوفيق.

معتز الخطيب

الدوحة ٤ ـ ٩ ـ ٢٠١٦

القسم الأول

الجهاد والعنف

تمهيد

الجهاد والحرب: المفهوم والممارسة

هل يمكن للمقاربة المفهومية أن تشكل مدخلًا لفهم المأزق الذي نعيشه اليوم في ظل النظام الدولي القائم من جهة وفي ظل الممارسات الجهادية العنيفة من جهة أخرى؟ سنحاول أن نتخذ من مصطلحي «الجهاد» و«الحرب» حقلًا لاختبار السؤال المطروح من جهة، ومدخلًا للإشارة إلى أن متواليات الخضوع للقيم الغربية، والانهزامية أمام الحضارة التي أفرزتها بدأت من مقولة «فصل الدين عن الدولة»، والاعتراف بمرجعية ما سمي بـ «الشرعية الدولية» وما يتصل بها من مفردات العلاقات الدولية والنظام السياسي الذي قام ـ بعد فصل الدين عن الدولة ـ على منطق القوة والبراجماتية/النفعية في مقابل «المبدأ» الذي كان يضبطه الدين الحاكم للإطار السياسي العام في الدولة الإسلامية التاريخية، فتحول الوضع من هيمنة المبادئ إلى هيمنة القوة التي تفرض الوضوح الأخلاقي وتتحكم بالآخرين. وبين المبدأ والنفعية تكمن مفارقة جسيمة بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية في خصوص الموقف من الآخر على الأقل، وهل هو موقف تصالحي رسالي، أو موقف صدام وهيمنة واستغلال؟

ومن جهة ثالثة، يصبح في وقت الأزمات من الملحّ إعادة تثبيت وتنقية المفاهيم التي تعبث بها «حرب المصالح» التي صارت تبدأ بالأفكار والمصطلحات وتسويق الصور والرؤى التي تسعى إلى تهيئة الرأي العام لتَقَبّل أكثر الممارسات تطرفًا من خلال الاستثمار السياسي والأيديولوجي لأفكار ومفاهيم تحظى بالجاذبية بتحويلها إلى شعارات لتلك الممارسات التي هي أبعد ما تكون عنها؛ لأن الآلة الإعلامية تفعل فعلها في إعادة تشكيل المفاهيم لحساباتٍ خاصة.

ومفهوما «الجهاد» و«الحرب» من أبرز المفاهيم التي تفرض الأحداث القريبة الماضية والحالية إعادة تثبيتها وتنقيتها في سياق المبادئ والمصالح مع بيان المدى الذي تتحكم فيه المفاهيم في السلوكيات والممارسات.

أولًا: المفهوم

«الجهاد»، و«الحرب»، و«الغزو» في الأصل تدور حول معنى «القتال مع العدو»، وقد استعمل القرآن الكريم «الحرب» بمعنى القتال في مواضع، منها: ﴿كُلَّمَآ أَوۡقَدُواْ نَارٗا لِّلۡحَرۡبِ أَطۡفَأَهَا ٱللَّهُۚ﴾ [المائدة: ٦٤]، وجرى الاستعمال في عرف الفقهاء على الاشتراك اللغوي في الألفاظ الثلاثة.

لكن «للجهاد» دلالات أخرى في المفهوم الإسلامي العام، اهتم الفقيه منها بـ «القتال» فقط؛ لأنه يتصل بحقل تخصصه وانشغاله، ونحن نهتم به هنا لأننا نضعه بمقابلة «الحرب». ويقسم العلماء «الجهاد» إلى ثلاثة أقسام تندرج كلها تحت مسمى «مجاهدة العدو»، وهذا العدو قد يكون ظاهرًا ويسمى القتال، وهو محل اهتمام الفقيه، وقد يكون الشيطان أو النفس، وهو مجال اهتمام الداعية والواعظ، وهذه الثلاثة (العدو الظاهر، الشيطان، النفس) يشملها في الإسلام وصف «عدو»، واشتملت عليها آيات كثيرة، وهي داخلة في عمومات (فِي سَبِيلِ اللَّهِ)، ﴿وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦۚ﴾ [الحج: ٧٨]. قال ابن حجر: «الجهاد بَذْل الجهد في قتال الكفار، ويُطلق أيضًا على مجاهدة النفس والشيطان والفساق. فأما مجاهدة النفس فعلى تَعَلم أمور الدين ثم على العمل بها ثم على تعليمها، وأما مجاهدة الشيطان فعلى دَفْع ما يأتي به من الشبهات وما يُزَينه من الشهوات، وأما مجاهدة الكفار فتقع باليد والمال واللسان والقلب، وأما مجاهدة الفساق فباليد ثم اللسان ثم القلب»[1]، وقال ابن المناصف: «الجهاد في الشرع يقع على ثلاثة أنحاء: جهاد بالقلب، وجهاد باللسان، وجهاد باليد»، فجهاد القلب «راجعٌ إلى مغالبة الهوى ومدافعة الشيطان وكراهية ما خالف حدود الشرع والعقدِ على إنكار ذلك»، و«جهاد باللسان، وذلك كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وزَجر أهل الباطل والإغلاظ عليهم وما أشبه ذلك مما يجب إبراء القول فيه، وهذا الضرب واجبٌ على المكلف بشروط، منها:

---

(١) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق محب الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة، ج٦، ص٣.

أن يكون عالمًا بطرق الإنكار ووجه القيام في ذلك من الترفق تارة والغلظة أخرى؛ بحسب المنكر في نفسه والأحوال التي تعترض، فإن لم يكن كذلك لم يجب، بل قد يَحرم عليه القيام؛ لأنه ربما وقع في أشد مما أنكر»، ومنها «أن يرجو في قيامه كفَّ ذلك المنكر وإزالته، فإن أيِس من ذلك فقد قيل: لا يجب عليه أيضًا إلا تبرعًا»، والثالث: «جهاد باليد، وهو أنواع: منه ما يرجع إلى إقامة الحدود ونحوها من التعزيرات، وذلك إنما يجب على الولاة والحكام، ومنه ما يدخل في باب تغيير المنكر وذلك يجب حيث لا يُغني التغيير بالقول وعلى الشروط التي قدّمنا»، ومنه «قتال الكفار والغزو، ويقتضي أن لفظ الجهاد إذا أُطلق إنما يُحمَل على هذا النوع بخاصةً»[2].

وتوضح آيات وأحاديثُ كثيرة أن «الجهاد» هو «لإعلاء كلمة الله» و«في سبيل الله»، وسبيل الله هو الخير والعدل والحق، وهذا محل إجماع بين علماء المسلمين. أي أنه جهاد من أجل فكرة ومبدأ، يقول الله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا ۞ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱلطَّٰغُوتِ فَقَٰتِلُوٓا۟ أَوْلِيَآءَ ٱلشَّيْطَٰنِ ۖ إِنَّ كَيْدَ ٱلشَّيْطَٰنِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٧٥ ـ ٧٦] ويقول أيضًا: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ ۖ فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٩٣]. «فالقتال في الإسلام إنما كان من أجل: أن يكون الدين كله لله، وألا تكون فتنة، ومن أجل المستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين لا حول لهم ولا قوة، الذين ينالون من عسف الطغاة وبغيهم الشر الكثير فيضرعون إلى الله سبحانه أن ينقذهم من الظلم، ثم من أجل هؤلاء الذين أُخرجوا من ديارهم ومن أموالهم بغير حق إلا أن يقولوا: ربنا الله»[3].

ومن الملحوظ كثرة استعمال تعبير «الجهاد» في العصر الحديث بدءًا من «الجهاد ضد الإلحاد الروسي»، وانتهاءً «بجهاد» بن لادن ضد أمريكا، مرورًا بتَسَمّي حركات وتنظيمات مختلفة بهذا الاسم؛ ما يسمح بتفسيرات متنوعة لكلمة «الجهاد»، فضلًا عن التوظيفات السياسية للمصطلح. وفي المقابل تتم ترجمته

(٢) ابن المُناصف، الإنجاد في أبواب الجهاد، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان ومحمد بن زكريا أبو غازي، بيروت: مؤسسة الريان، ٢٠٠٥، ص١١ ـ ١٨.

(٣) عبد الحليم محمود، الجهاد في الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ط٢، ص٥ ـ ٦.

إلى «الكفاح المسلح»، و«الحرب المقدسة»، و«التبشير الديني»، ومؤخرًا تُرجم إلى «الإرهاب» للنيل من مضمونه في المخيال الغربي.

أما مفهوم «الحرب» فقد شهد تطورات وتبدلات في الأدوات والأساليب؛ ما انعكس على دلالته نفسه، فبات يشتمل على معاني كثيرة؛ فالتطورات التقنية، والاتساع الجغرافي، ونشوء الأنظمة السياسية الدولية، كل ذلك ساهم في إرساء تغيرات على مستوى المفاهيم، ومنها الحرب، وعلى مستوى الغايات والنوازع التي تكمن خلف سؤال: لماذا الحرب؟ بل إن التقنيات الحديثة التي طاولت الفضاء والسلاح أدخلت تغييرًا جذريًّا على قوانين الحرب ومسيرتها وحسابات الخسائر والمكاسب فيها، وعلى استحقاقات النصر والهزيمة في الحرب.

فمع ظهور تطبيقات الثورة الصناعية في مجال الحرب اعتبارًا من منتصف القرن التاسع عشر بدأ يبرز تدريجيًّا مفهوم «الحرب الشاملة» لتَوَفُّر إمكانياتها التقنية، وشهد النصف الأول من القرن العشرين اندلاع حربين كونيتين، وتحددت على قاعدة التسلح «موازين القوى» في العالم، ثم جاء اختراع السلاح النووي وغيرِه من أسلحة الدمار الشامل ليشكل عاملًا حاسمًا جديدًا في تحديد موازين القوى هذه، وهو ما شكل ثورة ثانية على المستوى العسكري. أثر التقدم التكنولوجي الهائل في بِنية «الثورات العسكرية» على صعيد تنظيم القوات المسلحة نفسها، وطبيعة الحرب ذاتها، خاصة منذ نهاية الحرب الباردة التي حكمت العلاقات الدولية لعقود من الزمن، ولعل أهم النتائج المباشرة تَمَثل في الأولوية التي اكتسبتها الاستراتيجيات الهجومية على حساب الدفاعية[٤].

وإذا كان الفقهاء قد اختلفوا ـ حديثًا ـ حول «الجهاد» في الإسلام هل هو دفاعي أو هجومي؛ بأثرٍ من النظر إلى الحقوق والحريات، فإن «الحرب» اليوم باتت تتجه للهجوم؛ بأثر من القوة والمصالح والهيمنة، وإن تم أَدْلَجة ذلك بتسميات زئبقية من نحو «ضربة وقائية» (تستخدمه إسرائيل ضد الفلسطينيين)، و«هجوم استباقي» (استخدمته أمريكا في حربها على العراق). بل إن الولايات المتحدة (وكذلك إسرائيل) اتجهت بمفهوم الحرب من «الردع» («الإرهاب»

---

(٤) توسع بول هيرست في شرح ما يسميه «الثورات العسكرية» ونشوء المنظومة الدولية في كتابه «الحرب والسلطة في القرن الحادي والعشرين».

Paul Hirst, War and Power in the Twenty-First Century: The State, Military Conflict and the International System, (USA, Polity Press 2011).

بالمصطلح القرآني) إلى «الإرهاب» (بالمفهوم السياسي المعاصر) إلى «العنف الشامل».

مجمل ما يمكن قوله: إن الحرب اليوم ليست هي الحرب بالأمس، وأصبحت لفظة «الحرب» تسرح في فضاء ذهني مفتوح ـ سواء للمتلفظ أم السامع وحتى قائد المعركة ـ حول الخسائر والدمار الذي ستوقعه هذه الآلات والتقنيات المتطورة والعابرة للقارات (يتم استثمار هذا من قبل النظام السياسي العربي لتبرير الخنوع السياسي). وفي الحرب لا يمكن لأحد السيطرة على أبعاد المعركة ووضع حدٍّ للخسائر في ظل ما سمي «القانون الدوليّ».

وكذلك بتنا نشهد مسميات لحروب كثيرة، بل شهدنا وقائع عدد منها، كالحرب الإعلامية، والحرب الباردة، والحرب الاقتصادية، والحرب النفسية وغيرها، واللافت أنها كلها تشكل درجات متفاوتة في نطاق فرض السلطة والهيمنة على الآخر للانصياع لمطلبٍ ما، وإن جرت أدْلَجة هذه المطالب ـ على اختلافها ـ تحت لافتات كثيرة (العدالة ـ الديمقراطية ـ الإرهاب ـ تحرير المرأة...)، والهدف من ذلك كله إضفاء مضمون «رسالي» قيمي على هذه الحرب أو تلك لإضفاء الشرعية الأخلاقية لدى الرأي العام، أما الشرعية القانونية فيتم التلاعب بها بمنطق القوة وحسابات المصالح.

ثانيًا: الممارسة

وعلى صعيد الممارسة فإن أبرز ما يُظهِر الفرق بين الجهاد والحرب هو عدد القتلى وحجم الأضرار، وقضية الأسرى، وتصرفات ما بعد الحرب، وتبقى القضية الأهم معايير النصر والهزيمة في مفهومي «الجهاد» و«الحرب».

ممارسة «الجهاد» تبقى محصورة في محدَّدات الأهداف والغايات التي تكمن في الإجابة على سؤال (لماذا)، والتي تأخذ شكل مطالب قبل أو أثناء أو بعد القتال، وذكرنا سابقًا أن إجماع المسلمين على أن «الجهاد» هو في (سبيل الله) ولإعلاء كلمته، أي ينحصر في هدف واضح ومحدد هو «الدعوة» إلى الدين/ الإسلام، وبسط سلطانه على الناس (يمكن التعبير عنه بهيمنة الإسلام كنظام لا كعقيدة)، من هنا لم يكن الهدف «الإضرار» أو التشفي (فجمهور الفقهاء على أن مجاهدة العدو لأجل كونه محاربًا)، ولم يكن الهدف إعمال القتل في العدو (يجب إيقاف الجهاد في حالة إسلام العدو أو استسلامه)؛ لأن الهدف إصلاحه

لا إلغاؤه، وإخضاعه لا إفناؤه. فهو قتالٌ من أجل فكرة/مبدأ ديني أخلاقي يحتكم في أدواته ووسائله إلى ميثاق الوحي الإلهي ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾ [الأنفال ٣٩]. وفي الحديث: «**أيها الناس لا تَمَنَّوا لقاء العدو، وسلوا الله العافية، فإذا لقيتموهم فاصبروا واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف**»[٥].

ومن الفقهاء من صرّح بأن «وجوب الجهاد [أي القتال] وجوب الوسائل لا المقاصد؛ إذ المقصود بالقتال إنما هو الهداية وما سواها من الشهادة، وأما قتل الكفار فليس بمقصود حتى لو أمكن الهداية بإقامة الدليل بغير جهاد كان أولى من الجهاد»[٦]، وصرح آخر بأن المقصود من الجهاد هو «إخلاء العالم من الفساد»[٧].

وكان النبي ﷺ إذا أمّر أميرًا على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيرًا، ثم قال: «**اغزوا باسم الله، في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، ولا تَغُلوا ولا تغدروا، ولا تُمَثّلوا، ولا تقتلوا وليدًا، وإذا لقيتَ عدوك من المشركين فادعُهم إلى ثلاث خصال، فأيتهنَّ أجابوك فاقبل منهم، وكُفَّ عنهم**»[٨].

وفي فتح مكة قال ﷺ: «**ألا لا يُجهَزنّ على جريح، ولا يُتبعنّ مدبر، ولا يُقتلنّ أسير، ومن أغلق عليه بابه فهو آمن**»[٩].

ورأى النبي ﷺ امرأة مقتولة بالطائف فقال: «**ألم أنهَ عن قتل النساء؟! من صاحبُ هذه المرأة المقتولة؟** قال رجل من القوم: أنا يا رسول الله، أَرْدفتُها

---

(٥) رواه البخاري في الصحيح، (مصورة عن الطبعة السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي) ج٤، ص٦٣، رقم ٣٠٢٤، ومسلم في الصحيح، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ج٣، ص١٣٦٢، رقم ١٧٤١.

(٦) الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م)، ج٦، ص٩، وانظر: وهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، ط٣، (دمشق: دار الفكر ١٩٩٨)، ص٩٢.

(٧) الكمال ابن الهمام، فتح القدير، (بيروت: دار الفكر)، ج٥، ص٤٣٤.

(٨) رواه مسلم، في الصحيح، ج٣، ص١٣٥٧، رقم ١٧٣١، ومالك في الموطأ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٥)، ج٢، ص٤٤٨.

(٩) رواه ابن أبي شيبة، في المصنف، تحقيق كمال الحوت، (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ)، ج٦، ص٤٩٨، وأورده ابن زنجويه، في: الأموال، تحقيق شاكر ذيب، (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث، ١٩٨٦)، ص٢٩١.

فأرادت أن تصرعني فتقتلني. فأمر بها رسول الله ﷺ أن تُوارى»[١٠].

وأوصى أبو بكر ﷺ أمير جيشه إلى الشام بعشرٍ: «لا تقتلنّ امرأة، ولا صبيًّا، ولا كبيرًا هَرِمًا، ولا تقطعنّ شجرًا مثمرًا، ولا تخربنّ عامرًا، ولا تعقرنَّ شاة ولا بعيرًا إلا لمَأكَلَةٍ، ولا تحرقنَّ نخلًا، ولا تُغرقنَّه، ولا تَغلُل، ولا تجبُن»[١١].

وكان عمر بن الخطاب ﷺ يقول عند عقد الألوية: «... فقاتلوا في سبيل الله من كفر بالله، ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين، ولا تجبُنوا عند اللقاء، ولا تمثّلوا عند القدرة، ولا تُسرفوا عند الظهور [أي الغَلَبة]، ولا تقتلوا هرِمًا ولا امرأة ولا وليدًا، وتوقّوا قتلهم إذا التقى الزحفان وعند شن الغارات»[١٢].

وبخصوص معاملة الأسرى في ممارسة «الجهاد» يروي أبو عزيز بن عُمير: «كنت في رهْط من الأنصار حين أقبلوا بي [أسيرًا] في بدر، فكانوا إذا قدّموا غداءهم وعشاءهم خصّوني بالخبز وأكلوا التمر؛ لوصية رسول الله ﷺ إياهم بنا. ما يقع في يد رجل منهم كِسرة من الخبز إلا نَفَحني بها فأستحي فأردها على أحدهم فيردها علي ما يَمسها»[١٣].

وبخصوص جثث القتلى في ممارسة «الجهاد»، فلم يَرد عن النبي ﷺ أنه ترك جثة بعد القتال دون أن يأمر بمواراتها، فقد أمر بمواراة قتلى قريش في «غزوة بدر» حتى قال الإمام ابن حزم: «دَفْن الكافر الحربي وغيره: فرضٌ... وتَرْك الإنسان لا يُدفن مُثْلَة»[١٤]، وقد صحَّ أن النبي ﷺ نهى عن المُثْلَة (التمثيل

---

(١٠) رواه أبو داود في المراسيل، تحقيق شعيب الأرناؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨هـ)، ص٢٤٧. والنهي عن قتل النساء صحيحٌ رواه البخاري، في الصحيح، ج٤، ص٦١، ومسلم، في الصحيح، ج٣، ص١٣٦٤.

(١١) رواه مالك في الموطأ، ج٢، ص٤٤٧.

(١٢) ابن قتيبة، عيون الأخبار، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ج١، ص١٨٥، وروي عن ابن عباس قال: كان رسول الله ﷺ إذا بعث جيوشه قال: «**اخْرُجُوا بسم الله تُقَاتِلُونَ في سبيل الله مَنْ كَفَرَ بالله، لا تَغْدِرُوا، ولا تَغُلُّوا، ولا تُمَثِّلوا، ولا تَقْتُلوا الوِلدان، ولا أصْحَابَ الصوامع**»، رواه أحمد في المسند، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرين، (بيروت: الرسالة، ٢٠٠١م)، ج٤، ص٤٦١ وآخرون.

(١٣) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ج٢، ص٤٦١، وابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥)، ج١، ص٦٤٥.

(١٤) ابن حزم، المحلى، (بيروت: دار الفكر)، ج٣، ص٣٣٨.

بجثث العدو)، حتى قال الزمخشري: لا خلاف في تحريم المُثلة[١٥]، وعن عبد الله بن عامر أنه قَدِمَ على أبي بكر الصديق بِرَأسِ البِطْرِيق فَأَنْكَرَ ذلك، فقال: يا خليفة رسول الله، فإنهم يفعلون ذلك بنا. قال: فَاسْتِنَانٌ بِفَارِسَ وَالرُّومِ؟! لا يُحْمَل إليّ رأسٌ؛ فإنما يكفي الكتاب والخبر.

أما ما ورد عن فقهاء الحنابلة من جواز المُثلة لمصلحةٍ على سبيل المعاملة بالمثل أو لكَبْت العدوّ[١٦]، وما نُسب للشافعية وعدد من المعاصرين من جواز «استخدام أسلحة الدمار الشامل ضد الجهات المعادية من أهل الحرب، وإن لم تدعُ الضرورة للقتال، ولو مع القدرة على الظفر بالعدو دون استخدام تلك الأسلحة»[١٧]: فهو ناتج عن الخلط بين مفهومي الحرب والجهاد على الشكل الذي نشرحه، وغفلةٌ عن الفرق بين المفهومين الذي ينعكس على تطبيقات كلٍّ منهما، ولذلك اختلفت غايات «الجهاد» عن غايات الحرب.

ويمكن إجمال مبادئ الجهاد في الإسلام وفق الآتي:

١ ـ وجوب الوفاء بالعهد: ففي القرآن: ﴿وَأَوۡفُواْ بِٱلۡعَهۡدِۖ﴾ [الإسراء ٣٤]، وفي الحديث: «**لكل غادر لواء يوم القيامة يُعرف به**»[١٨].

٢ ـ احترام الإنسانية؛ ﴿وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء ٧٠]، وفي الحديث كما سبق: «**إياكم والمُثلَة**»، وكذلك حَكَم الفقهاء بأنه لا يجوز التجويع والإظماء في الجهاد.

٣ ـ الحرب لا تُحلّ حرامًا؛ فقد كتب عمر بن الخطاب لسعد بن أبي وقاص: «فإني آمرك ومَن معك من الأجناد بتقوى الله على كل حال؛ فإن تقوى الله أفضل العدّة على العدو وأقوى المكيدة في الحرب، وآمرك ومَن معك أن تكونوا أشد احتراسًا من المعاصي منكم من عدوكم؛ فإن ذنوب الجيش أخوف عليهم من عدوهم، وإنما ينتصر المسلمون بمعصية عدوهم لله؛ ولولا ذلك لم تكن لنا بهم قوة؛ لأن عددنا ليس كعددهم ولا عُدّتنا كعدّتهم، فإن

---

(١٥) الزمخشري، الكشاف، بيروت: دار الكتاب العربي، ج٢، ص٦٤٥.

(١٦) انظر: ابن قدامة، المغني، القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٩٦٨، ج٩، ص٣٢٧، والموسوعة الفقهية الكويتية، ج١٥، ص١٢٥.

(١٧) انظر: محمد خير هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، بيروت: دار البيارق، ط٢، ١٩٩٦م.

(١٨) رواه البخاري، في الصحيح، ج٩، ص٢٥، ومسلم في الصحيح، ج٣، ص١٣٦١.

استوينا في المعصية كان لهم الفضل علينا في القوة، وإنْ لا ننصر عليهم بفضلنا لم نَغلبهم بقوتنا. فاعلموا أن عليكم من سَيْركم حفَظَةً من الله يعلمون ما تفعلون فاستحيوا منهم، ولا تَعملوا بمعاصي الله وأنتم في سبيل الله، . . .»[19].

وإذا كانت ممارسة «الجهاد» محصورة في «المبادئ»، فإن ممارسة «الحرب» تبقى على الدوام محصورة في «المصالح»، ويتم التضحية في سبيلها بكل شيء، ولكن «إعلام الحرب» يمارس دوره في تجميل الصورة والتكتّم على الممارسات غير الأخلاقية وتسويق أخلاقيات مُدَّعاة.

وأبرز ما تتجلى «حرب المصالح» في العصر الحديث في الحروب الأمريكية التي ترفع شعار الديمقراطية وحقوق الإنسان؛ فروجيه جارودي ساق[20] أدلة كثيرة على أن «أمريكا لا تتوقف عند حدّ أخلاقي أو قانوني لتكسب حربًا دون أن تفقد خسائر بشرية [أمريكية] كثيرة». بل إن نشأة أمريكا قامت على إبادة الهنود (السكان الأصليين) الذين تَقَلص عددهم من عشرة ملايين إلى ٢٠٠ ألف نسمة، ووصف إعلان الاستقلال الأمريكي الهنود الذين دافعوا عن حقوقهم بأنهم «متوحشون بغير رحمة، وسيلتهم المعروفة هي شن الحرب وذبح الجميع»!.

وقد أجرى كل من جيف سيمونز ونعوم تشومسكي[21] مَسْحًا للجرائم الأمريكية لبيان كيف طورت الولايات المتحدة قدرتها على التطهير العرقي والإبادة الجماعية باستعمال تقنية حديثة، بدءًا من الحرب العالمية الثانية وحتى الآن.

من تلك الجرائم أن رئيس الأركان الجنرال جورج مارشال كان قد أمر

---

(١٩) محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، بيروت: دار النفائس، ١٤٠٧هـ، ص٧٥٤، وابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق علي سامي النشار، العراق: وزارة الإعلام، ص٦٢.

(٢٠) روجيه غارودي، أمريكا طليعة الانحطاط، ترجمة عمرو الزهيري، القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٩٩٩م.

(٢١) انظر: جيف سيمونز، التنكيل بالعراق: العقوبات والقانون والعدالة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨، ونعوم تشومسكي، الدول الفاشلة، ترجمة سامي الكعكي، بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٧.

Noam Chomsky, Power and Terror: Post 9/11 Talks and Interviews.

مساعديه بتخطيط هجمات حارقة[٢٢] كانت الحرارة شديدة جدًا حتى إن الماء قد وصل في القنوات إلى درجة الغليان وذابت الهياكل المعدنية وتفجر الناس في ألسنة من اللهب. وتَعرض أثناء الحرب ما يقرب من ٦٤ مدينة يابانية، فضلًا عن وقائع هيروشيما وناغازاكي، إلى مثل هذا النوع من الهجوم. ويشير أحد التقديرات إلى مقتل زهاء ٤٠٠ ألف شخص بهذه الطريقة. وكان هذا تمهيدًا لعمليات الإبادة التي ارتكبتها الولايات المتحدة ضد أقطار أخرى لم تهدد واشنطن. وقد ذبحت الولايات المتحدة بين عامي ١٩٥٢، و١٩٧٣ زهاء عشرة ملايين صيني وكوري وفيتنامي ولاوسي وكمبودي، ويشير أحد التقديرات إلى مقتل مليوني كوري شمالي في الحرب الكورية، كثيرٌ منهم قُتلوا في الحرائق العاصفة في بيونغ يانغ ومدن رئيسة أخرى، ويذكرنا هذا بالهجمات الحارقة على طوكيو (التقدير الأعلى للقتلى الصينيين ما يقرب من ٣ ملايين). وقد ذكر الراهب البوذي الفيتنامي ثيتش ثين هاو أنه بحلول منتصف عام ١٩٦٣ سببت حرب فيتنام مقتل ١٦٠ ألف شخص، وتعذيب وتشويه ٧٠٠ ألف شخص، واغتصاب ٣١ ألف امرأة، ونُزعت أحشاء ٣٠٠٠ شخص وهم أحياء، وأُحرق ٤٠٠٠ حتى الموت، ودُمر ألف معبد، وهوجمت ٤٦ قرية بالمواد الكيماوية السامة. وقد أدى القصف الأمريكي لهانوي وهايفونغ في فترة أعياد الميلاد وعام ١٩٧٢ إلى إصابة أكثر من ٣٠ ألف طفل بالصمم الدائم.

وكانت وزارة الدفاع الأمريكية قد اعترفت سنة ٢٠٠٠م بأن قوات الناتو أطلقت ٣١ ألف قذيفة تحتوي على اليورانيوم المنضب أثناء حملة حلف الأطلسي على يوغسلافيا، في حين أفاد مسؤول حلف الناتو أن عشرة آلاف قذيفة من هذا النوع استعملت في حرب البوسنة عامي ١٩٩٤ و١٩٩٥م. وفي حرب الخليج الثانية ألقت الطائرات الأمريكية زهاء مليون قذيفة يورانيوم منضب جو - أرض، واستخدمت ١٥ ألف مقذوفة دروع؛ ما لوث مساحات واسعة من جنوب العراق بمواد مُشعة كاليورانيوم المنضب، فضلًا عن تلويث الهواء والتربة وإهلاك الكثير من الأحياء، وظهور أمراض كثيرة، وازدياد معدلات وَفَيَات

---

(٢٢) تحرق الهياكل الخشبية والورقية للمدن اليابانية الكثيفة السكان. وفي إحدى الليالي دمرت ٣٣٤ طائرة أمريكية ما مساحته ١٦ ميلًا مربعًا من طوكيو بإسقاط القنابل الحارقة، وقتلت ١٠٠ ألف شخص وشردت مليون نسمة. ولاحظ الجنرال كيرتس لوماي - بارتياح - أن الرجال والنساء والأطفال اليابانيين قد أُحرقوا، وتم غليهم وخبزهم حتى الموت.

الأطفال دون الخامسة عدة أضعاف. بل إن الولايات المتحدة الأمريكية لم تتورع عن إبقاء الحصار المفروض على العراق لما يَزيد عن عشرة أعوام بالرغم من آثاره المدمرة على الشعب العراقي.

ولو عدنا إلى التاريخ الأقرب لن نجد أي تغيرات جذرية في ممارسات الحرب في صيغتها الأمريكية،
ففي حرب أفغانستان ارتكب الجيش الأمريكي العديد من الجرائم في حربٍ حاول بعض المثقفين الأمريكيين أن يُضفوا عليها طابعًا أخلاقيًا عن طريق ما أسموه «الحرب العادلة»[٢٣] بعد أحداث ١١ سبتمبر، أبرز تلك الجرائم مجزرة «قلعة جانجي» التي تم فيها قصف الأسرى بالطائرات والصواريخ الأمريكية؛ لأن أحد عناصر وكالة المخابرات الأمريكية قُتل في اشتباك مع أسير من طالبان. وقد أوضحت مجلة النيوزويك[٢٤] جوانب من ممارسات تلك الحرب وكيف أن أكثر من ٣٠٠٠ أسير من طالبان استسلموا لقوات التحالف الشمالي قد حُشروا مرضى ويتضورون جوعًا في مِرفق يتسع لـ ٨٠٠ شخص فقط، وأن المئات منهم ماتوا خَنقًا في حاويات معدنية مختومة أثناء نَقلهم إلى المعتقلات!. وإذا كانت النيوزويك ترددت في تحميل مسؤولية تلك الجرائم للجيش الأمريكي، فإن روبرت فيسك بيَّن كيف أن الولايات المتحدة تقوم بتوظيف القتلة والمجرمين المعروفين للعمل لصالحها، وأن ذلك «عمل روتيني» بحسب تعبير فيسك. كما أفرد نعوم تشومسكي[٢٥] مساحة للحديث عن الأوضاع المأساوية التي عاشها المدنيون الأفغان في ظل الحرب الأمريكية، ففي البدء طلبت واشنطن من حليفها الباكستاني قطع إمدادات الوقود وتقليص عدد قوافل الشحن التي تؤمّن جزءًا مهمًا من الغذاء والمؤن للأفغان، وفي الوقت ذاته أوقف «برنامج الغذاء العالمي» التابع للأمم المتحدة نشاطاته نحو ثلاثة أسابيع متوالية بُعيد الاعتداءات.

وفي الحرب على العراق وما أعقبه من احتلال أمريكي، ارتكب الجيش

---

(٢٣) الحرب العادلة مفهوم مسيحي قديم جرى استعماله أواخر السبعينيات، ثم تَجدد الحديث فيه بعد أحداث ١١ أيلول (سبتمبر) ٢٠٠١ في رسالة المثقفين الأمريكيين الداعمين لما سمي «الحرب على الإرهاب».

(٢٤) مجلة النيوزويك ٢٧/ ٨/ ٢٠٠٢.

(٢٥) نعوم تشومسكي، الحادي عشر من أيلول: الإرهاب والإرهاب المضاد، ترجمة ريم الأطرش، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٣.

الأمريكي العديد من الممارسات التي تجسد مفهوم الحرب كما نشرحه، وتكفي الإشارة هنا إلى أيقونتين بارزتين للحربين الأمريكيتين الأخيرتين: معتقل غوانتنامو وسجن أبو غريب وما ارتُكب فيهما من فظاعات، ولا يزال العراق يعاني - حتى الآن - من آثار ذلك بالرغم من مرور ١٣ سنة على إسقاط نظام صدام حسين. فالحرب على العراق التي رفعت شعار «تحرير العراق» حولته إلى دولة فاشلة تعمها الفوضى والدمار، كما فشلت العملية السياسية التي أطلقتها أمريكا في استعادة الدولة أو توفير أدنى مقومات الاستقرار والأمن، بل على العكس جعلت البلد رهينة بيد نخبة طائفية تابعة لإيران عاجزة عن التفكير بمنطق الدولة فضلًا عن قدرتها على بناء دولة لجميع مواطنيها.

سبق لإينياسيو رامونيه[٢٦] أن أوضح «الولايات المتحدة حَرَصت - بكل وعي وتصميم - على استعراض قوتها في أفغانستان عبر إبراز قوتها العسكرية في العمليات الحربية، وجمع تحالف دولي كبير لدعم خططها يتضمن الصين وروسيا، وأنها لم تُعر اهتمامًا كبيرًا للأمم المتحدة»، وذلك في إطار سعيها لتأكيد هيمنتها على العالم بوصفها إمبراطورية كونية والقوة العظمى، من خلال مَرْكَزَة رأس المال والسلطة.

إنها حرب مصالح في حين أن بوش الابن كان يقدّم الولايات المتحدة الأمريكية - في خطابه المتعلق بـ«الحرب على الإرهاب» - على أنها راعية السلم العالمي، وستفرض الوضوح الأخلاقي بين الشر والخير (مَن ليس معنا فهو ضدنا، محور الشر، الحرب من أجل العدالة)، فضلًا عن الصيغة التقليدية التي يتم فيها اعتبار الولايات المتحدة راعية حقوق الإنسان والحريات في العالم.

كان «تحرير المرأة» الأفغانية من أبرز الشعارات التي رفعتها الولايات المتحدة في حربها على «إرهاب طالبان» لدرجة أن صورة المرأة الأفغانية المقهورة حظيت بمساحة كبيرة من الإعلام العالمي في ظل هذه الحرب، ونحن بدورنا نستدعي «المرأة» هنا من خلال حضورها في المفهومين (الجهاد والحرب) لتأكيد أن المفارقة بينهما «شاملة» وليست جزئية وإن كانت هذه الصورة ربما تعكس حالة ليست عامة، ولكنها دالّة.

---

(٢٦) إينياسيو رامونيه، حروب القرن الحادي والعشرين، ترجمة أنطوان أبو زيد، بيروت: دار التنوير، ٢٠٠٧.

تورد كثير من الروايات الإسلامية أن نساء المسلمين كنَّ يخرجن في الجهاد، منها رواية أم الرُّبَيِّع بنت مُعَوِّذ التي تقول فيها: «لقد كنا نغزو مع رسول الله ﷺ لنسقي القوم ونخدمهم ونردّ القتلى والجرحى إلى المدينة»[٢٧]، ويروي أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه: أنه «لما كان يوم أُحُد انهزم الناس عن النبي ﷺ. قال: ولقد رأيت عائشة بنت أبي بكر وأمّ سُليم وإنهما لمشمِّرتان، أرى خَدَم (أي الخُلخَال) سُوقهن تنقُلان القِرَب على متونهما، ثم تفرغانه في أفواه القوم...»[٢٨]. وعن أنس بن مالك قال: كان رسول الله ﷺ يغزو بأمّ سُليم ونسوةٍ من الأنصار معه إذا غزا، فَيَسقين الماء ويُداوين الجرحى»[٢٩].

وفي المقابل ظهر في الحروب الحديثة ما سُمي «نساء الحرب»، ويُستخدم للدلالة على أُولاء النساء اللاتي «يتطوعن» للترفيه عن الجنود في زمن الحرب، وكان أول ظهور لهذه الظاهرة خلال الحرب العالمية الثانية؛ حيث كانت نساء، من مثل بيتي غريبل وفيرا لين يرفهن عن الجنود الأمريكيين والبريطانيين. وفي أثناء «الحرب على الإرهاب» الحالية شمرت امرأتان «لا تشعران بالخجل أبدًا»[٣٠]، وهما باميلا أندرسون والعضو السابق في فريق spice girls جيري هاليويل، شمرتا عن سواعدهما وذهبتا بمهمة وطنية للترفيه عن الجنود في أمريكا وفي الشرق الأوسط!.

ثالثًا: المقارنة والمفارقة

لم يكن الهدف من هذا إجراء مقارنة بين الإسلام والولايات المتحدة الأمريكية كما قد يُتَصور؛ لأنه يحول دون تلك المقارنة موانع منهجية؛ فالتقدم التقني في الأدوات والوسائل، ونمو مفهوم السلطة وانتشاره، وتحييد الدين أو إقصاؤه، والتواضع على عرف دولي قائم على مصالح القوي أو الأقوى فقط، كل هذا من شأنه أن يلقي بثقله على المفارقات الجسيمة بين المفهوم وتطبيقاته في مرحلتين تاريخيتين متمايزتين جدًا، فضلًا عن أن المقارنة من هذا الوجه

(٢٧) رواه البخاري، في الصحيح، ج٧، ص١٢٢.
(٢٨) رواه البخاري، في الصحيح، ج٤، ص٣٣، وج٥، ص٣٧، ٩٧.
(٢٩) رواه مسلم، في الصحيح، ج٣، ص١٤٤٣.
(٣٠) حسب تعبير النيوزويك ٢٠/١١/٢٠٠١ ص٥

توقع في فخ أيديولوجي (دعوي) يوجَّه إلى غير مستحقّه على فرْض القيام به، في حين أنه يجب أن يُوجّه إلى الغربي، أو تحمل على الانتشاء بعظمة الإسلام في وقت لا ينفع فيه شيء من هذا!. وإذا كان ليس ثمة مجال للمقارنة بين عصر حاضر وزمن انقضى، فإن ذلك لا ينفي إمكانية المقارنة بين المفاهيم (الجهاد والحرب)، فالأول ديني، والثاني سياسي/عسكري، ذلك أن كلا المفهومين ما يَزال حيًا، ولا يمكن اعتباره جزءًا من التاريخ فقط.

المفارقة بين المفهومين تعكس أزمة حضارة؛ فالحرب كانت تقوم أصلًا على فكرة مصلحة الدولة القومية ومفاهيم السيادة والحدود؛ ما يعني أن المبادئ تنحصر في دائرة «النسبية»؛ فمصلحة الجماعة أو الأمة الخاصة هي سقف المبادئ بناء على تقديرات النخبة الحاكمة للمصالح والتهديدات. ولكن أمريكا تسعى لأن تكون حضارة كونية تفرض أنموذجها على العالم، وتتجاوز مفاهيم: السيادة والقانون والدولة لتشكل «الحرب» - معها - أداة لتدعيم هذه الإمبراطورية الكونية العابرة للحدود والمتجاوزة لمفاهيم السيادة والقانون. ولذلك رأينا أن المبادئ تحوّلت في الممارسة الأمريكية إلى منطق براجماتي/نفعي، وخصوصًا الديمقراطية وحقوق الإنسان.

وفي سبيل تحقيق الإمبراطورية يأتي رفع التنافس على الأرض إلى مستوى درع الصواريخ، وإلغاء المعاهدات الموقعة سابقًا مع الاتحاد السوفياتي واستبدال منظومات إقليمية بها، ويأتي الموقف من محكمة الجنايات الدولية وتخوف الأمريكيين من محاكمة الجنود العسكريين في القوات الدولية؛ ما يعني أن الولايات المتحدة فوق الجميع، ولا تخضع للقوانين التي يخضع لها الآخرون، وتمشيًا مع ذلك يأتي قرار الموافقة على استثناء جنودها من المحكمة، وكذلك موقفها من اتفاقية كيوتو لحماية البيئة وانسحابها منها بحجة التشكيك في وجود علاقة بين التلوث وارتفاع درجة الحرارة، في حين تؤكد لجنة التغير المناخي (تضم ثلاثة آلاف عالم) وجود مخاوف خطيرة من الاحتباس الحراري الناتج عن الصناعة (وخاصة الصناعة الثقيلة).

لقد باتت الحضارة الحديثة - في وجهيها العسكري والسياسي - مولّدة بذاتها للأمراض، وشكلت الحرب على اختلاف أشكالها وحساباتها أحد مداخل تلك الأمراض بعد أن كان للأمراض مدخلان: نفسي وجسدي فقط. فالحرب أحدثت نقمة ودمارًا وفقرًا وفسادًا وأمراضًا، والجهاد - في تطبيقه النموذجي/النبوي - نشر فكرة ومبدأ ليحقق قيم العدل والخير.

أحدث الاختلاف على مستوى المفهوم بين الحرب والجهاد تلك المفارقة بين الممارسة الدينية المحكومة بالوحي، والممارسة السياسية/العسكرية المحكومة بالمصالح، ما شكّل أزمة على مستوى الحضارة ككل في وجهها المهيمن وهو المستوى السياسي والعسكري، ومن ثم فإن أي «جهاد» معاصر مزعوم لا تنطبق عليه الأخلاقيات التي بَيَّنَّا طرفًا منها يسمى «حربًا»، ويُعتبر تجاوبًا مع البِنية المفهومية للحضارة الحديثة بقيمها المغايرة.

لكنّ التمايز الذي نطرحه بين المفهومين يثير إشكالية على قدر كبير من الأهمية، وهي مصير ما سُمي «العمليات الاستشهادية/الانتحارية» في حقل التطبيق على مفهومي الجهاد والحرب؟ من الضروري هنا الإشارة إلى أن الجدل حول تسمية تلك العمليات هل هي انتحارية أو استشهادية هو جدل حول الشرعية أصالةً، ومن ثم جدل حول كونها من ممارسات الجهاد أو من ممارسات الحرب بناء على تفريقنا السابق بين المفهومين.

إن وجود «العمليات الانتحارية» قديمٌ وسابقٌ على السياق الإسلامي، فقد ظهرت في اليابان أثناء الحرب العالمية الثانية فيما عُرف بعمليات الكاميكازي حيث قام طيارون بتفجير طائراتهم عبر توجيهها إلى الأساطيل الأمريكية، وكذلك استُعملت من قبل نمور التاميل في سريلانكا وغيرها. أما في السياق الإسلامي فالمسألة ترجع إلى سياق المقاومة الفلسطينية التي استعملت هذا النوع من العمليات وسميت «عمليات استشهادية»، وكان الشيخ يوسف القرضاوي أول من أفتى فيها ـ فيما أعلم ـ[٣١] ولكن فتواه لم تكن تبيحها بشكل مطلق، أي أنه لم ير العمليات هدفًا في ذاتها وإنما اعتبرها وسيلة للمقاومة إن لم يَتعين غيرها، ورأى أنها ترجع لتقدير السياسيين. في حين وقف بعض كبار علماء السلفية ضد جوازها كالشيخ عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ مفتي السعودية، ثم كثر استعمال هذا النوع من العمليات من قبل التنظيمات الجهادية العنيفة خارج حدود فلسطين.

---

(٣١) ثم أفتى فيها شيخ الأزهر أثناء الحرب على العراق ضد أي أهداف أمريكية فيه، وقال: «كل من يفجر نفسه في المعتدي فهو شهيد في الإسلام». انظر: جريدة الأهرام، ٦ أبريل، ٢٠٠٣. وكذلك مفتي سوريا الشيخ أحمد كفتارو الذي دعا إلى استخدام كل الوسائل الممكنة لصد العدوان الأمريكي البريطاني على العراق بما في ذلك «العمليات الاستشهادية ضد الغزاة المحاربين الأميركيين والبريطانيين الصهاينة». انظر: موقع الجزيرة نت، ٢٧/ ٣/ ٢٠٠٣.

هذه العمليات وإن كانت ظاهرة حديثة يختلط فيها مفهوما الحرب والجهاد، فإن أصل الفكرة يرجع إلى مسألة مقررة في كتب الفقه الإسلامي وهي «الانغماس في العدو» الذي هو جزء من ممارسات الجهاد، وحقيقته: أن المسلم الواحد له أن يَهجم على صف الكفار ويقاتل وإنْ عَلِم أنه يُقتل. ولكن يجب التفريق بين مسألة «الانغماس» الفقهية وبين «العمليات الاستشهادية/ الانتحارية»؛ لأن الانغماس عند الفقهاء مرتبطٌ بجملة أمور: ١ ـ أنها وسيلة لهدف ومقصد مشروع، وهو «الإثخان في الكفار» وتحقيق «النكاية»، ٢ ـ أنها تكون في ممارسة «الجهاد» كما أوضحناه، وليس في ممارسة فئة أو جماعة تَزعم الجهاد. ٣ ـ أنها تكون في الكفار المحاربين، وليس فيمن تُكَفرهم هذه الجماعة أو تلك، وليس في كل كافر، بل الكافر المعتدي فقط. أي أن ما تقوم به هذه جماعات الجهاد خارج حدود فلسطين لا علاقة له حقيقة بمسألة الانغماس الفقهية هذه.

وإذا كنا قررنا أن «الجهاد» في حقل الممارسة ليس بهدف «الإضرار» فإن مفهوم النكاية مُشكلٌ هنا، ولتوضيح ذلك لا بد من القول: إن «النِّكاية» في العدو مُعَلَّلة عند الفقهاء بكسر شوكته وإيلامه (ورقة ضغط لفرض حلٍّ) وليست للتمثيل به، وهذا مرتهن ـ في العمليات التي فيها إزهاقٌ للنفس ـ لفاعليتها بتحقيق مكسب أو تشكيل ضغط. وهذا التعليل (كسر الشوكة/ الضغط المؤثر) حال دون تحوّل مفهوم «النكاية» إلى عمل وحشي، وهذا يشكل مدخلًا لفهم «جهادية» العمليات المذكورة في فلسطين ـ عند القائلين به ـ وتقييدًا لإطلاق القول بجهاديتها عامة. وهي ـ وإن أخذت صورة عمليات هجومية ـ مفهومٌ دفاعي (رد العدوان الوحشي) يستخدمه «الاستشهاديون»؛ مضطرين (نحن لا نريد الموت ولكن اضُطررنا إليه) للدفاع عن الضروريات (الدين والنفس والعقل والنسل والمال)، ولذلك تواتر حديث: «**مَن قُتل دون نفسه فهو شهيد، ومن قُتل دون ماله فهو شهيد، ومن قُتل دون عِرضه فهو شهيد**». وهذا النوع من التسويغ يأتي في ظل انعدام الوسائل الأخرى، وانعدام أدنى صور التكافؤ في ميزان القوى مع إمعان العدو في القتل والتدمير والتشريد.

الفصل الأول

الجهاد والعنف: مشكلة المفاهيم

الشحنة الانفعالية التي انبجست بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م وما ولَّدته من شظايا أفعال على الصعيد الدولي سبقها وأعقبها وصاحبها شعارات وحملات إعلامية أحدثت تغييرات في المفاهيم[١] اختلطت فيها السياسة بالثقافة والدين؛ ما جعل من قضية المفاهيم قضية مركزية تجب مساءلتها واستثارة مكنوناتها، وبيان كيف يمكن للمفاهيم أن تُكيَّف ـ على صعيد الفعل السياسي ـ لتستوعب المصالح وتغيراتها، وكيف أمكن استثارة أبعاد دينية/ عقدية للأحداث والكلمات (صليبية، الإرهاب، . . .).

الإرهاب: مشكلة التعريف

لم يشهد مصطلح «الإرهاب» ـ بالرغم من قدمه[٢] ـ حيوية تداولية على المستوى الدولي قبل أحداث ١١ سبتمبر، ومع ذلك بقي مفهومًا غير محدود، ومرنًا لدرجة زاد فيها الخلط حتى حُمّل المصطلح أكثر مما يحتمل معناه، الأمر الذي جعل من الإشكالية تتخطى حدود الديني والثقافي والسياسي إلى الوطني والقومي والعقدي حين يشمل الإرهاب كل فعل إسلامي، وفلسطيني مقاوِم دفاعًا عن النفس والأرض.

---

(١) من تلك المفاهيم الجيوستراتيجية التي تبدلت كالنموذج الكوني الأمريكي والنظرية الأمنية التقليدية، وخواء نظرية الردع، ومفهوم النظام العالمي وغيرها. انظر في هذا:

غسان العزي، ١١ أيلول ٢٠٠١ والنظام الدولي: تغيرات مفهومية محتملة، مجلة شؤون الأوسط، عدد ١٠٥ شتاء ٢٠٠٢م ص٣١، وإلياس حنّا، مأسسة عقيدة بوش، مقال منشور بتاريخ ٢٢/ ٦/ ٢٠٠٢م، في:

http://www.aljazeera.net/point_views/2002/6/6-22-1.htm

(٢) تعدّ الولايات المتحدة منذ عام ١٩٨٦ تقريرا لتصنيف من تسميهم «المنظمات الإرهابية» في العالم، وأغلبها منظمات عربية وإسلامية.

إن سؤال مفهوم «الإرهاب» يضعنا أمام تعقيد يصعب معالجته من منظور فكري (مفهومي) فقط، وفي هذا السياق يقول ديفيد فروم وريتشارد بيرل (من المحافظين الجدد): «كلماتنا ليست مقنعة؛ ليس لأن سكان الشرق الأوسط لا يصدّقون ما نقوله فحسب، ولكن لأننا ـ نحن وهم ـ لا نتفق على معنى الكلمات التي تشكل قاموسنا الأخلاقي أيضًا. فالأميركان وأهل الشرق الأوسط قد يوافقون ـ مثلًا ـ على أن من الخطأ قتلَ حياة إنسانية بريئة، لكننا لا نتفق على مَن هو البريء»[٣]. فالكلام يحيل إلى افتراق في الكونين المفهوميين وفي المجال الأخلاقي صادرٍ عن أسباب أشد تعقيدًا من فكرة «صراع الحضارات» أو العداء للإسلام، ولذلك فإن تحديد استراتيجيات مواجهة العنف بالحديث عن حوار بين الثقافات أو الحضارات وعن التسامح ونحوه لا تسهم في معالجة الإشكال الحقيقي كما لن تؤثر على مسار العنف وسياساته.

وبالرغم من أنه ليس هناك اتفاق على تعريف محدد وتفصيلي لـ«الإرهاب» ـ بل هناك شبه إجماع على صعوبة وضع مثل هذا التعريف[٤] ـ فإن عددًا من القوانين تدرج «الإرهاب» ضمن أعمال «العنف»[٥]، ولن نخوض في جدل تعريف الإرهاب وإشكالاته، لكن من المهم **فهم أسباب عدم الاتفاق على تعريف واضح ومحدد له**، منها: أن الإرهاب ليس مصطلحًا قانونيًا يتم الاتفاق على مدلوله وفرض عقوبات واضحة بناء عليه، كما أنه لم يعد محصورًا في حدود الدولة القومية، الأمر الذي زاد من تعقيدات التعامل معه ونسبية بعض مظاهره، فالفعل الذي يقع في ظل المواجهة العسكرية ويُعَدّ مشروعًا في حال الحرب لا يكون مشروعًا في حال السلم، أي أن ثمة عوامل تتدخل في تحديد المفهوم كالظروف التي يقع فيها العمل.

والإشكال الأهم هنا أن الإرهاب يأتي في سياق صراع بين أطراف، ما يعني أن ثمة اعتبارات مختلفة ومتناقضة تتدخل في تحديد الموقف منه ونوع التسمية التي تُستَعمل للتعبير عنه، ومن هنا بات مفهوم الإرهاب يشمل حركات

---

(٣) David Frum and Richard Perle, An End to Evil: How to Win the War on Terror, New York: Random House, 2004.

(٤) يمكن الوقوف على بعض هذا الجدل في: مدحت رمضان، تعريف الإرهاب في القانون الوضعي، بحث مقدم لندوة «ظاهرة العنف من مواجهة الآثار إلى معالجة الأسباب» ١٧ ـ ١٨ مايو ٢٠٠٤م، مركز الخليج للدراسات، جامعة قطر.

(٥) انظر: أحمد أبو الوفا، البعد القانوني للعنف، ص٣ ـ ٤.

المقاومة والتحرر الوطني. إن أي صراع من شأنه أن يولد حركات مقاومة ورفض تقوم على مطالب عقائدية أو شبه عقائدية تهدف لتحقيق جملة من المبادئ ولا يمكن لها القبول بالتفاوض حول مطالبها، في حين أن الاعتبارات السياسية مبنية على التسويات والمصالح، ومن هنا تلجأ إلى سحب الشرعية من ممارسات المناهضين لها ولمصالحها وتجريم أفعالهم. في المقابل يجد من يمارسون تلك الأفعال في السياق ذاته مبررات تصرفاتهم، وأنهم لا يجدون اللذة في ذلك ولكن لأنه الوسيلة الوحيدة المتاحة أمامهم لمواجهة الشعور بفقدان العدالة، أو لرد العدوان، أو للضغط باتجاه تغيير النظام الاستبدادي أو الاحتلال.

إن الاتفاق على عدم وجود تعريف واضح ومحدد للإرهاب ليس مسألة نظرية تتصل بالمفاهيم المجردة، فهو يتعلق بجوهر الموقف العملي تجاه هذا السلوك أو ذاك مما يوصف بأنه إرهاب، ما يعني أن المفهوم المرن والسائل للإرهاب يحتوي في ذاته على عوامل تُمده بالحيوية والحركة والاستمرارية، ومن ثمّ فإن أي حديث عن محاربته ينطوي ـ في ذاته ـ على فاعلية واستمرار الإرهاب؛ لأن تلك الحرب تُشنّ على مفهوم سائل ومتجدد وقابل للتشكيل حسب المصالح والصراعات المتغيرة، كما أن حديث الأنظمة والقوى الدولية عن «مكافحة الإرهاب» أو الحرب عليه ينطوي على اعتقاد ممجوج ببراءة النفس وطهرانية تلك النظم من ممارسة هذا النوع، ما يعني أن هذه المحاربة هي في حقيقة الأمر من أجل «احتكار» شرعية ممارسته وليس نفيه بالمطلق.

ولكن هل يمكن النظر إلى مفهوم العنف بأشكاله ـ ومنها الإرهاب ـ من زاوية قيمية على المستوى الأخلاقي، وتجريدية على المستوى المفهومي؟. إن المفاهيم لا توجد في الأذهان فقط، ولا بد ـ في درسها ـ من رصد حركتها في الواقع وفهم تعقيداتها وكيف تَبرز فكرةً مجردةً في الذهن، ثم تتحول من أفكار مجردة إلى أفعال وسلوكيات أي واقع ملموس. ومن ثم فإن التعقيدات السياسية السابقة من شأنها أن تضع بثقلها على تحديد الموقف الأخلاقي من العنف والإرهاب، وتحديد حجمه وانتشاره.

فالعنف «أصله استجابة سلوكية يميل السلوك البشري عادة إلى الانطباع بها كانعكاس لعدد من العوامل الداخلية المتعلقة بصميم الحياة النفسية للفرد، والخارجية المتعلقة بتأثيرات البيئة بمفهومها الشامل: عقديا وثقافيا واجتماعيا

واقتصاديا وغير ذلك. وغالبًا ما يحدث العنف في البيئات أو الأزمنة المضطربة، فهو في حقيقة الأمر رد فعل أكثر من كونه فعلًا، بدليل أن العنف يَحدث غالبًا في أوقات الأزمات واضطراب أحوال الأمم»[٦]، وهنا لا بد من التفريق بين التبرير ومحاولة الفهم والتفسير، أو بين البحث عن كيفية تشكل الظاهرة وبين اتخاذ موقف قيمي والبحث في المسؤولية والتَّبِعة، ولكن في الوقت نفسه لا يمكن تجاهل أن التفسير ضروري لجهتين: الأولى: وضع استراتيجيات مواجهة العنف ومعالجة أسبابه، والثانية بيان المسؤوليات تجاه العنف وأشكاله. فالعنف من الظواهر المركبة ذات الأبعاد المتعددة والمتشابكة، ولا يمكن الحديث فيه عن مكون أحادي، سواء كنا نتحدث عن مفهومه أم عن أسباب نشأته وبواعثه، وحين ينضاف إلى ذلك مشكلاتُ التوظيف السياسي يزداد الأمر تعقيدًا.

العنف: بين التركيب والتديين

وإذا كان العنف من المفاهيم المركبة فإن الحديث عن تديينه أو أسلمته فقط هو تبسيطٌ لا يستند إلى مبررات معرفية أو دلائل تاريخية وواقعية، بل يكاد يندرج في التوظيف السياسي أو الأيديولوجي في سياق الصراعات الدائرة، فلا بد من التفريق بين دوافع العنف (كالإحباط أو العجز عن دفع العدوان أو غير ذلك) وبين شكل التعبير عنه وصيغته، ومن المؤكد أن أبناء كل ثقافة سيستلهمون صيغتهم للعنف من موروثهم سواءٌ كان دينيًا أم غير ديني. ومن المهم هنا الإشارة إلى أن أوليفيه روا ـ مثلًا ـ يلح على أن الإسلام لا يدخل في معادلة الصراعات القائمة، ويبين أنها صراعات عرقية وقومية وحركات استقلال ومناهضة للإمبريالية[٧]، في حين يذهب جان بودريار إلى أن الإسلام لو كان مسيطرًا على العالم لنَشِط الإرهاب ضد الإسلام نفسه.

وحين الحديث عن الصيغة الدينية للعنف نجد أن المنظومة الإسلامية تميزت بابتكار مصطلح فريد للتعبير عن ذلك العنف المشروع؛ تمييزًا له عن أي

---

(٦) عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مشكلة الغلو المركبة من أبرز التحديات لمجتمعاتنا، الحياة اللندنية، ١٠ ـ ٠٤ ـ ٢٠٠٤م، ويستعمل اللويحق لفظ «الغلو» بدل العنف معتبرًا أنه أظهر الألفاظ الشرعية للتعبير عن هذه الظواهر.

(٧) انظر: أوليفيه روا، عولمة الإسلام، ترجمة لارا معلوف، بيروت، دار الساقي، ٢٠٠٣م، ص٢١ ـ ٢٢.

صيغة سلبية أخرى قد تلتحق به، هذا المصطلح هو «الجهاد»، فهو ـ بمعناه الاصطلاحي (القتال) ـ يتصل بمفهوم العنف كالحرب تمامًا مع الفوارق الاصطلاحية بين المفهومين كما أوضحنا، لكنه ليس ذلك العنف المجرد كما تَقدم. ومن هنا لا بد أن يُنظر إلى العنف نظرة مركبة وليس على مستوى المفاهيم المجردة فحسب، بل وفي حقل تطبيقه وفي إطار المنظومة الحاكمة له، وفي حدود أهدافه العليا ووسائله المشروعة أيضًا. هذه الاعتبارات جميعها اقتضت اجتراح مصطلح ديني خاص للتعبير عنها بلفظ «الجهاد» (من الجهد) الذي يحتوي على مكونات إيجابية تَسِم الفعل المُشْبَع بالمعاني الدينية في حين أن المعاجم العربية لا تزيد في تعريف العنف على التعريف السلبي، بكونه ضد الرفق أو نقيضه حتى مع ابن فارس الذي اعتنى بتحديد أصول دلالات الجذر اللغوي باستقصاء استعمالاته ودوران تركيبة حروفه المفردة[٨].

ولكي لا يبدو وَصْل «الجهاد» بالعنف هنا إقحامًا له في غير محله ووصفِه، لا بد من التذكير بما سبق من أن الجهاد مفهومٌ يقابل ولا يساوي الحرب، ومن ثم فلا معنى للتورط في إدانة مفهوم الجهاد بالمطلق، فإنما يأتي الإشكال من الممارسات الفرعية ـ إن جاز التعبير ـ للجهاد، أي في حال نشأة جماعات متفرقة تحت مسمى الجهاد، وفي ظروف مختلفة عن تلك التي اشتغلت فيها منظومة أحكام الجهاد كما هي مدونة في كتب الفقه. وهنا يلتبس مفهوم الجهاد ـ على معنى المقاومة ـ بمفهوم العنف والإرهاب، كما في حركات التحرر الوطني كحركتي الجهاد وحماس، فهذا عنفٌ مشروع (جهاد) يلتبس بمفهوم العنف والإرهاب غير المشروع كما في ممارسات الجماعة الإسلامية في مصر وممارسات تنظيم القاعدة مثلًا؛ لاختلاف المجال والأهداف والغايات.

وعادة ما تلجأ حركات العنف لاستعمال مصطلح «الجهاد» المشبع بالرمزية الدينية والمشروعية الأخلاقية لوصف أفعالها، وهذا قد لا يكون من باب التوظيف أو الاستثمار الواعي، وإنما قد ينشأ بسبب الخلط بين الجهاد والعنف على المستوى المفهومي لاعتبارات مركبة ومعقدة تتداخل فيها الاعتبارات الفقهية الكلاسيكية مع البيئة الاجتماعية والسياسية، وفي هذه الحالة يوفر عنوان

---

(٨) انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت: دار الفكر، مادة (عنف).

الجهاد مشروعية ذاتية للجماعة ومشروعية خارجية. فعلى المستوى الداخلي جماعات العنف بحاجة دومًا إلى دافع رمزي وإيمان عميق يجعلانها مستعدة للتضحية أو التفاني في سبيل الفكرة التي تسعى إليها، خصوصًا أن هذه الممارسات فيها مخاطر جمة وإزهاق نفس، وعلى المستوى الخارجي جماعات العنف بحاجة إلى مشروعية دينية أمام جمهور المسلمين لكي تحصل على تضامنهم من جهة ولكي تحصل على أعضاء جدد من جهة أخرى.

العنف: جدل الفكر وحركة الواقع

لا يمكن الاكتفاء بدراسة ظاهرة العنف ومظاهر الخلط بينه وبين الجهاد ضمن الإطار الفقهي والفكري المعزول عن الواقع وتركيبته الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة، محليًا ودوليًا. صحيحٌ أنه يمكن الحديث عما يمكن تسميته بـ «فقه جماعات العنف» وأنه يستند إلى إرثٍ فقهيٍّ محدد، كما يمكن الحديث عن سمات عامة فيه، لكن النظر الأحاديّ باتجاه كون العنف أزمةً فكرية من شأنه أن يُرضي المولعين بالقول: إن العنف السياسي أساسي وتكويني في «الأصولية الإسلامية» كما يرى جيل كيبيل مثلًا، ولكن هذا الاجتزاء يتجاهل أن الإرث الفقهي كان متاحًا لجميع المسلمين عبر التاريخ، **فلماذا أثمر لدى فئة محدودة فقط؟ ولماذا يثمر في أرض دون أخرى؟ وفي زمان دون آخر؟**، كما يتجاهل أن «ظواهر التسيُّس والعنف ليست خاصة بالأصولية الإسلامية؛ فالأصولية الهندوسية اليوم أشد عنفًا من الإسلاميين، كما أنها تستخدم ذلك العنف من داخل مؤسسة الدولة ومن خارجها. وعلى رغم ذلك لا يمكن القول: إن التسيس أو العنف تكوينيان فيها؛ لأنه لم يُعرف لها اهتمامٌ سياسي قبل العقدين الأخيرين من السنين»[(٩)].

يعبر «فقه جماعات العنف» عن معرفة فقهية منقوصة ومغلقة في آن واحدٍ، ويمكن رصد أبرز سماتها في الآتي:

١ ـ الاجتزاء الواضح لبعض النصوص الدينية من دون استكمال الرؤية الكلية في إطار كليات الوحي ومقاصده.

٢ ـ لا عقلانية مفهوم الفقه في تصور تلك الجماعات حيث يبدو الفقه

---

(٩) رضوان السيد، الإحيائية الإسلامية ومسألة العنف، الحياة اللندنية، ٨ ـ ٥ ـ ٢٠٠٤م، ص١٦.

لديها «تعبديًا» خالصًا؛ فعنف تنظيم القاعدة لم يكن محكومًا بأهداف محددة يسعى لتحقيقها حتى بدت أفعاله طائشة تحت مسمى المتاح والممكن، و«النكاية» بالعدو والانتقام لما يفعله في فلسطين أو العراق. وهنا لا مجال للحديث عن المصالح والمفاسد، والمآلات، والذرائع، وحساب مستويات الضرر الناتجة؛ ليكون الهدف هو الفعل لأجل الفعل.

٣ ـ النظر إلى الفقه على أنه مسائل اعتقادية يقينية حدية؛ فتستباح بها دماء المسلمين بقرار فردي؛ بحجة أنهم يصابون بـ«التبع» لا أصالة. هذا إذا تجاوزنا كل الإشكالات القَبْلية السابقة على هذا الإشكال.

٤ ـ تجاهل الفارق بين القضايا التعبدية الشعائرية الدينية الخالصة وقضايا الجهاد والشأن العام التي تجمع بين الديني والسياسي، وتتطلب معالجة مركبة لها بابها الواسع في الشريعة الإسلامية، وليست رهينة تصرفات فردية لأفراد أو تنظيمات، خصوصًا حينما يطاول الأمر الدماء والشأن العام للإسلام والمسلمين كما حصل في أحداث سبتمبر مثلًا.

هذه الملامح أمكن رسمها بعد تَشَكل فقه العنف عمليًا والقائم على محور المفاصلة، لكن ما قبل التشكل يمكن الحديث عن ظروف وعوامل أدت إلى خلق بيئة ملائمة ومواتية لاستثمار وفهم وإنتاج هذا الفقه الخاص من أجزاء مبعثرة من الإرث الفقهي العام والاجتهادات المعاصرة، مع تَبَني خيارات وإقصاء أخرى موازية لها، وتَخَلل عملية الإنتاج تلك فجواتٌ فكرية ومفهومية ومنهجية أثناء عملية البناء والتركيب المستندة إلى القرآن والسنة والتراث الفقهي، حيث يستمد منها بعض مقولاته وأدلته التي توفر له الشرعية الدينية وتصله بلحظته الطهورية المنشودة، وتُمده بالطاقة الرمزية التي تدفعه باتجاه طلب «الشهادة» في مثل تلك الأفعال الانتحارية وتَقَحّم تلك المخاطر.

شكّل الجهاد البوابةَ الكبرى التي تم الدخول منها إلى ساحة العنف ـ بأشكاله ـ، وهو باب عظيمٌ من أبواب الدين موجودٌ منذ نشأة الإسلام واستمر عبر التاريخ، ولكنه لم يُنتج ـ تاريخيًا ـ مثل هذه الالتباسات والتعقيدات البالغة القسوة والتأثير إلا في الأزمنة الحديثة، وهو ما يجب أن يشكل مدخلًا مركزيًا لمقاربة ظاهرة العنف التي هي ظاهرة حديثة. وحين ينشأ مثل ذلك يجب البحث في مكونات ذلك العنف على مستوى الفكر وملامح الفقه المتشكل، وعلى

مستوى البيئة المخصبة له والدافعة باتجاه تبلوره ونشأته، ثقافيًا واجتماعيًا وسياسيًا ودينيًا.

لنأخذ ـ مثلًا ـ مفهوم «دار الكفر» وهو أحد المفردات الفقهية لباب الجهاد الواسع التي استثمرها تنظيم «الجهاد الإسلامي» في مصر سنة ١٩٧٦ من خلال الحديث عن انقلاب دار الإسلام إلى دار كفر[١٠]، وانطلاقًا من فكرة سيد قطب رَحِمَهُ اللَّهُ عن «الجاهلية» المعاصرة التي كانت قنطرة نحو تكفير المجتمعات المسلمة فيما بعد، علمًا بأن أول تكفير للمجتمعات على أساس قبولها أو سكوتها عن تطبيق القانون الوضعي كان من رئيس المشيخة العثمانية مصطفى صبري رَحِمَهُ اللَّهُ[١١]، إلا أن حركات الإسلام السياسي العنيفة استثمرت نص سيد قطب لا نص صبري، وهو ما يشير إلى أن الصراع مع الأنظمة كان هو البيئة المواتية لتشكل تلك الأفكار، ولم تكن مجرد استنباط وتخريج على أصول الفقهاء أو استعادة لتراث فقهي سابق، كما يشير أيضًا إلى أن الحديث عن انقلاب دار الإسلام إلى دار كفر ـ مع التداخل الفقهي بين دار الحرب ودار الكفر لأسباب تاريخية[١٢] ـ جرّ إلى تحول الجهاد إلى جهاد ضد الداخل بعد أن كان في أصله الفقهي جهادًا ضد الخارج. كما أن مفهوم «الحاكمية» الذي تحول ـ مع سيد قطب ـ إلى قرين شهادة التوحيد «لا إله إلا الله» وأحد مقتضياتها كان أبو الأعلى المودودي رَحِمَهُ اللَّهُ قد صاغه في سياق صراع الهنود المسلمين لإنشاء كيان سياسي خاص بهم في باكستان. لم يكن سيد قطب قبل الخمسينيات من رجال المغالاة في الفكر السياسي الإسلامي، و«لم يعرف (النظام الخاص) للإخوان المسلمين، ولكن ظروف الخمسينيات والستينيات من بعد، والأوضاع التي خضعت لها تجربته الفكرية وملكاته الوجدانية والعقلية، كل ذلك اجتمع ليُخرج من يَرَاع هذا الرجل جوهر الفكرة الأساسية التي تقوم عليها كتائب الصدام»[١٣].

---

(١٠) يجب أن نلاحظ هنا استخدام مصطلح «دار الكفر» دون «دار الحرب»، وذلك يشير إلى أصل فكرتهم لتكفير الأنظمة والمجتمعات المسلمة. وفي النشرة رقم (٣) لجماعة الجهاد المصرية التي كان يتزعمها أيمن الظواهري نجد تأكيدًا لمصطلح دار الكفر دون دار الحرب في وصف البلاد المسلمة.

(١١) مصطفى صبري، موقف العقل والعلم من رب العالمين وعباده المرسلين، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٩٨١.

(١٢) دار الكفر كانت دار حرب على الدوام، ولذلك كان أبو حنيفة وأصحابه وأوائل فقهاء الحنفية يستدلون على قتل المرتد بأحاديث الحرب، ويُدخلون مبحث الردة في باب الجهاد وليس في باب الحدود.

(١٣) طارق البشري، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، ضمن كتاب: =

وبين مفهومي الجاهلية المعاصرة ودار الكفر تَرَدّى مفهوم الجهاد ليصبح مجاهدةً للعالم والأنظمة الكافرة في المجتمعات المسلمة، ومن ثم تحول عموم المسلمين الذين رضوا بها وخضعوا لها إلى محطّ للدعوة وإعادة الأسلمة؛ لأنهم لم يُحققوا مقتضى شهادة التوحيد في نظر جماعات العنف.

قامت مشروعية عملية ١١ أيلول ٢٠٠١م على أساس أن أميركا «دار حرب»، وقد قال أسامة بن لادن في بيانه الأول: «إن هذا الحدث قد قسم العالم إلى فسطاطين»، يقصد دار حرب ودار إسلام، علمًا بأن هذا التقسيم كان قد تبلور ونضِج في القرن الهجري الثاني ثم دخل في منظومة الفقه الإسلامي وتفاصيلها، وأنتجته ظروف تاريخية لم تَعد موجودة في الأزمنة الحديثة، وهو ما أدركه عدد من الفقهاء والباحثين المعاصرين[١٤]، ومع ذلك أكسبت حادثة ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١م هذا التقسيم الفقهي التاريخي للعالم أهمية مثيرة، وشكل استثماره ـ مع القاعدة ـ كارثة كبرى.

العنف بين الحداثة والتقليد

التساؤل السابق حول توقيت ظهور جماعات العنف يدفع باتجاه الدخول في تفسير ظاهرة العنف. فلم تكن ردود الفعل على أطماع الغرب التسلطية ذات طابع عنفي؛ فقد تنوعت وتشعبت، كما أن بروز ظاهرة الحركات المسلحة حديثٌ جدًّا، وإذا كان فريتس شتيبات قد أرجع البروز الظاهر لـ«الأصولية الإسلامية» إلى منتصف القرن العشرين وبنى عليه «ضرورة البحث عن أسباب الأزمة التي يشعر بها المسلمون الآن شعورًا واعيًا»، فإن البروز الحديث جدًّا للعنف المسلح يَفرض الأمر ذاته، فالعنف المسلح هو تطور عما سمي «الأصولية الإسلامية» التي تجمع ـ بحسب شتيبات ـ بين الشمولية والنصّية والإطلاقية، والإحباطات التي فجّرت وغذّت «الأصولية» تنطبق تمامًا على العنف المسلح هذا، ويمكن إجمالها في الآتي:

= الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، تحرير عبد الله النفيسي، القاهرة، مدبولي، ١٩٨٩م، ص١٧٤.

(١٤) جاء في كتاب «بيان للناس» الصادر عن الأزهر أنَّ تقسيم البلاد إلى دار كُفرٍ وإسلام أمر اجتهاديٌّ من واقع الحال في زمان الأئمة المجتهدين، وليس هناك نصٌّ فيه من قرآنٍ أو سنةٍ. وإنْ كان عبدُ الله الجديع وغيره قد استدلوا للتقسيم بنصوص نبوية وآثار. انظر: عبد الله الجديع، تقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي، بيروت: مؤسسة الريان، ٢٠٠٨.

١ ـ محاولات التنمية الاقتصادية والاجتماعية التي بقيت ـ حتى الآن ـ قاصرة وعاجزة.

٢ ـ السخط على الحكومات المسؤولة عن تعثر مشاريع التنمية الاقتصادية والاجتماعية وعن حرمان الشعب من المشاركة في القرارات السياسية المهمة، والخضوع لهذه الحكومات الفاشلة يمثل عبئًا ثقيلًا.

٣ ـ النظام العالمي الظالم، فالقوى الغربية لا تسعى إلا لتحقيق مصالحها الأنانية، ومعاييرها المزدوجة تُضر بمصالح الشعوب الإسلامية والعربية[١٥].

صحيح أن عناصر الإحباط السابقة ليس لها صلة بالدين، وجوّ القنوط والإحباط الذي تخلفه يؤثر بالمسيحيين العرب أيضًا، لكن هذا غير كافٍ للنظر في الظاهرة، ففي الطرف المقابل لا بد من اعتبار مكونات العنف، والحساسية الدينية العالية لدعاته، وتكوينهم الشخصي والنفسي والديني من جهة، وكذلك من الطبيعي أن يأتي تعبيرهم من خلال منظومة المفاهيم التي يعتقدونها ومن تراثهم الفقهي خاصة، وهو ما أسميته «فقه العنف» ورصدت أبرز ملامحه، وكيف أنه يأتي مكملًا للمشهد ويتم فيه استثمار ما يلبي هذه المكونات جميعًا ويُفرغ من الإحباط ليصل إلى مستوى الفعل الملموس، ويَنشد هدفًا تغييريًا رساليًا.

أي أن تفسير الظاهرة يكمن في تحليل مركب على مستوى الفكر الإسلامي، وفي سياق تفاعله مع التحولات العالمية، ومن التبسيط المُخلّ قَصْرها على مجرد فئة ضالة انحرفت، أو ظاهرة إسلامية أيديولوجية مع تجاهل حركة العالم، والنظام السياسي الداخلي وتفاعلاته أيضًا، بمعنى أن العنف المسلح إنما ظهر في ظل الدولة القطرية وعلاقتها بالداخل المجتمعي والخارج الغربي، وفي إطار موقفها من الدين وحركته ودوره في حياة المجتمع وسلوكياتها تجاه أهدافه العليا، وهكذا تتم قراءة نشوء مفهوم الجهاد ضد

---

(١٥) انظر: فريتس شتيبات، الإسلام شريكًا، ترجمة عبد الغفار مكاوي، عالم المعرفة، عدد ٣٠٢، ٢٠٠٤م، ص٨٠ ـ ٨١. وتقصّت كاريل مورفي ظاهرة الإسلام السياسي والعنف انطلاقًا من حقائق تاريخية ثلاث: ١. الفوران الداخلي للمجتمعات المعنية، ٢. وقيام الأنظمة السلطوية واستمرارها، ٣. والفشل في حل النزاع العربي ـ الإسرائيلي. انظر:

Caryle Murphy, Passion for Islam: Shaping the Modern Middle East: The Egyption Experience, Scribner, 2007.

الداخل أولًا، ثم تَحَول الاستراتيجية إلى الجهاد ضد العالم تحت عنوان «الجهاد ضد الصليبيين واليهود» لاحقًا؛ لأنها أدركت عمق الترابط بين الداخل والخارج وأن «العدو القريب» متحالفٌ مع «العدو البعيد» في إطار نظام دوليّ معقد.

وهذا التفسير يلتقي ـ بوجه من الوجوه ـ مع رؤية أوليفيه روا في أن تنظيم القاعدة والجماعات المرتبطة به هي من مظاهر الحركة العالمية المناهضة للعولمة تحت عنوان «الإرهاب الديني»، هو يرى أن «النظم العلمانية الشمولية في العالم الإسلامي هي التي فرّخت الشباب الذين قاموا بعمليات في جاكرتا بإندونيسيا وفي الدار البيضاء المغربية وومومباسا الكينية والرياض السعودية وجربة التونسية»[١٦].

ولا يقتصر الأمر على الدور السلبي لتلك الأنظمة في تفريخ الإرهاب، فبعضها استثمر في العنف؛ لأنه كان بحاجة إليه لإثبات شرعية الأساليب القمعية في إقصاء الخصوم المنافسين، ولاستبقاء الدعم الغربي على اعتبار أن البديل الديمقراطي عن تلك الأنظمة هو الجماعات الإسلامية التي تهدد مصالح الغرب، وثمة معلومات ومعطيات عديدة تفيد بوقوع مثل هذا الاستثمار بعد أحداث سبتمبر كما في حالتي إيران وسوريا تحديدًا، ولهذا رأى فرانسوا بورغا أن «الأنظمة السياسية في المنطقة العربية تخاف من الأغلبية، وتخاف من الإسلام المعتدل، ولا تخاف من الحركات المتطرفة التي تستخدم العنف»[١٧]؛ فهو يشكل حليفًا عمليًا لها، سواءً بالمعنى المباشر ـ في بعض الحالات ـ أم غير المباشر ـ كما في معظم الحالات ـ بمعنى أن العنف هنا يقوم بدور وظيفي كما حصل في الجزائر مثلًا، والذي كانت المخابرات تقوم بدور بارز فيه، وكما حدث بعد ذلك في سوريا التي كانت تسهل عبور الجهاديين عبر أراضيها لمقاتلة الأمريكيين في العراق لإفشال المشروع الأمريكي فيه؛ لأن نجاحه كان يعني تهديدًا لبقاء النظام السوري من جهة، ولأن ذلك شكل ورقة أمكن

---

(١٦) أوليفيه روا، القاعدة من حركات مناهضة العولمة، حوار هادي يحمد، ١٩ ـ ٨ ـ ٢٠٠٣م
http://www.islamonline.net/Arabic/politics/2003/08/article10.shtml#2
ويقول: «هذا العنف ليس بالإسلامي؛ إنه مناهض للإمبريالية وهو أثر من آثار الاستعمار الذي يتخذ بعدًا جديدًا مع الهيمنة الأمريكية». أوليفيه روا، عولمة الإسلام، مصدر سابق، ص٢٣.

(١٧) فرانسوا بورغا، وجها لوجه مع الإسلام السياسي، برنامج الكتاب خير جليس، قناة الجزيرة، ٢٣ ـ ١٢ ـ ٢٠٠٢م.

استثمارها في التعاون بين النظام السوري وإدارة بوش الابن في «محاربة الإرهاب».

الطريف أن هذا التواطؤ أو التحالف المباشر وغير المباشر لم يكن حكرًا على الأنظمة المحلية، فقد سبق لأمريكا نفسها أن تحالفت مع الجهاديين ضد «الإلحاد السوفياتي» في الحرب الباردة، ثم استثمرت أحداث سبتمبر لتحقيق مصالح عديدة من خلال «الحرب على الإرهاب»، ولعل جان بودريار يشير إلى هذا المعنى إذ يرى أن النظام العالمي المهيمن يقتضي - بالضرورة - وجودَ إرهاب لكي يستمر في العمل والسيطرة؛ لأنه من دون إرهاب سينهار هذا النظام، أي أن توطؤًا عميقًا ينشأ بين الخصمين، حتى إن المحلل يتساءل مَن يستخدم مَن؟ ليس بالضرورة أن يكون التواطؤ مُتَعَمَّدًا، لكن نظام الهيمنة والعولمة يحمل نقيضه، وقد جاءت أحداث سبتمبر لتستخدم أمريكا قوتها الفائضة التي لم تكن تعرف كيف تتصرف بها وهي مرتاحة الضمير[١٨]، ومن ثم فهو يرى أن الإسلاميين يعبرون عن كل واحد في عالم يناهض العولمة التي تحتكر القوة.

صحيح أنه لا يمكن الحديث عن وعي كافٍ بالعولمة وحركة الفكر العالمي لدى القاعدة وغيرها من حركات العنف المسلح، لكن الحس الديني العالي لدى هؤلاء، وتكوينهم النفسي والفقهي الخاص، وظواهر الحداثة التي فرضت نفسها عمليًا: أشعرت الجميع بأنهم مهددون في وجودهم وفي دينهم، وأنهم لا بد أن يقوموا بدورهم للالتزام بما يُمليه عليه اعتقادهم بناء على «تصورهم» للمشكلة والحل.

هذا التفسير المركب يساعد على فهم ظاهرة العنف على أنها ظاهرة حديثة بالفعل، أي أنها وليدة الحداثة، وقد سبق لعدد من الكتاب أن أشاروا إلى هذا الربط بين حركات الإسلام السياسي عامة والحداثة على عكس ما هو سائد من ربطها بالتراث أو أنها معادية للحداثة.

من أوائل من أشار إلى هذا الربط دلال البزري التي أشارت إلى اقتباس هذه الحركات من الحداثة وإلى مصادرة «الإسلاميين» لبُنى حداثية و«تعميدها»

---

(١٨) انظر: جان بودريار وآخرون، ذهنية الإرهاب.. لماذا يقاتلون بموتهم؟، ترجمة بسام حجار، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٣م.

بصيغ إسلامية[١٩]، ثم بعد أحداث سبتمبر ٢٠٠١ كتب جون غراي كتابًا اعتبر فيه تنظيم القاعدة وليدَ الحداثة السياسية، من حيث كونه يستخدم الوسائل الحديثة وكونه منظمة أممية، ومن حيث أشكال التنظيم التي يتبعها، والتصورات الأيديولوجية المضمرة والمعلنة، وتوسله الإرهاب لتحقيق مآرب سياسية لا يختلف عن الحركات الثورية والفوضوية التي تتحدى احتكار الدولة لاستعمال العنف، كما أن الأهداف التي اختارها تنظيم القاعدة عكست مصادر القوة والنفوذ في عصر العولمة، وزاد على ذلك أن مناهج تأويلهم للتعاليم والنصوص ليست بعيدة عن مناهج التأويل والتحليل الحديثة[٢٠]. وكتب كيفن ماكدونالد مقالًا بعنوان: «جهاديو تنظيم الدولة الإسلامية ليسوا نتاج القرون الوسطى ولكن نتاج الفلسفة الغربية»[٢١]، دعا فيه إلى فهم تنظيم الدولة الإسلامية انطلاقًا من التاريخ الأوربي الحديث وليس بالعودة إلى التراث الإسلامي، فـ«الدولة الإسلامية» المستندة إلى فكرة «الحاكمية» (أي أن الله هو الحاكم المطلق والسيد الفرد) تتأسس على مفاهيم الدولة الحديثة التي شهدها القرن السابع عشر والتي أسست لنظام وستفاليا سنة ١٦٤٨م. أما يورغن هابرماس فقد رأى في حوار معه بعد أحداث عنف باريس ٢٠١٥ أن الدين لا مدخل له في ممارسات الأصولية الجهادية بالرغم من أنها تستخدم لغة دينية؛ لأنه يمكن لها أن تستعمل أي لغة دينية أخرى في مواقف مغايرة، فالأديان الكبرى في العالم لها جذور عميقة في التاريخ، أما «الجهادية فهي صيغة حديثة لرد الفعل على اقتلاع سبل الحياة»[٢٢]، ويمكن أن نجد مثل هذه الأفكار في كتابات أخرى ككتابات طلال أسد وغيره، كما أن نقد طه عبد الرحمن لفكر وتصورات حركات الإسلام السياسي السنية والشيعية عن الدين والسياسة يعكس ضمنيًّا القول: إنها حركات حديثة أو متورطة في الحداثة بهذا القدر أو ذاك[٢٣].

---

(١٩) انظر: دلال البزري، أخوات الظل واليقين: إسلاميات بين الحداثة واليقين، بيروت، دار النهار، ١٩٩٦م.

(٢٠) John Gray, Al Qaeda and What It Means to Be Modern, The New Press, 2003.

(٢١) Kevin McDonald, ISIS Jihadis Aren't Medieval. They Are Shaped by Modern Western Philosophy, The Guardian, 9 September 2014.

(٢٢) Jurgen Habermas,The Paris Attack and Its Aftermath,26 November 2015. www.socialeurope.eu/author/yurgen-habermas

(٢٣) انظر نقده ذلك في: طه عبد الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١١.

إن ربط مثل هذه الحركات ذات الأيديولوجيا السياسية بما قبل الحداثة أو القول: إنها حركات ما قبل حديثة مفيدٌ في شرعنة الحرب عليها أو إضفاء أبعاد تفسيرية للحرب عليها بما أنها من خارج «النظام/السيستم» وخارجة عليه في الآن نفسه. ولكن هذه الحركات الإسلامية سلميةً كانت أم عنيفةً إنما ظهرت في الأزمنة الحديثة؛ فهي حركات شكّلت شكلًا من أشكال التلاؤم مع الدولة الحديثة وإن كان بعضها صريحًا في العداء للحداثة، فالدولة الحديثة لديها نزوع دائم لتشكيل الأفكار وإدارة الناس في حياتهم وموتهم، وأجزاء من هذا كانت من اختصاص جهات أخرى في التاريخ الإسلامي في مرحلة ما قبل الدولة الحديثة وتنظيماتها الضابطة (الفقهاء والقضاة و...). وسبق لي أن رصدت ثلاثة أشكال من الاستجابة للحداثة ممثلةً بفكرة الدولة، وهي ما أسميته بالفقيه التقليدي، والفقيه الحركي، وفقيه الجهاد[٢٤] حيث إن جميعهم يراهن على الدولة بشكل مركزي كأساس للسلطة ومصدر للضبط والتشريع واتخاذ القرار بطرائق إما كانت غير مقننة قبل الدولة الحديثة أو كانت مَنوطة بأطراف أخرى كالفقهاء والمفتين والقضاة وغيرهم، فلما جاءت الدولة الحديثة استولت على تفاصيل هذه الشؤون وتجاوبت معها تلك الحركات في مشاريعها ورؤاها وإن اختلفت مرجعياتها وأفكارها.

بل إن مطلب تحكيم الشريعة - وهو القدر المشترك بين عامة حركات الإسلام السياسي السلمية والعنيفة - هو أحد أبرز تجليات حداثة هذه الحركات التي حولت الشريعة إلى ما يشبه القانون في الدولة الحديثة متجاوزةً في ذلك التجربة الإسلامية المديدة في أن الشريعة لم تكن قانونًا بالمعنى الحديث، فهي أبعد وأعمق من فكرة القانون القائم على سلطة القهر والضبط السلطوي ونظام العقوبات المادية، فالشريعة في التجربة التاريخية أشدُّ تعقيدًا من ذلك، ولا يمكن اختزالها في الأبعاد السلطوية والقهرية، فهي - في الأساس - تقوم على فكرة الامتثال الطوعي، كما أنها متحركة وممتزجة بالتجربة التاريخية وليست فعل السلطة بل فعل المجتمع، وهي شديدة التنوع فلا يمكن اختزالها بفكرة الإلزام القانونية، كما أنها لا تسعى إلى ضبط ظواهر الناس وسلوكياتهم ولكنها تسعى إلى تعبيدهم ظاهرًا وباطنًا لله، أي أن فكرة العقاب الدنيوي فيها ثانوية

---

(٢٤) انظر: معتز الخطيب، مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين، بيروت: دار جسور، ط١، ٢٠١٦، المقدمة.

ولا تتعلق إلا بمنظومة الحقوق التي للناس أو للحق العام/المجتمع فيها تَعَلّق ووفق فلسفة تشريعية خاصة[٢٥]. وإذا كان البعد الأخلاقي ثانويًا في قانون الدولة الحديثة فإن القانوني والأخلاقي متلازمان في الشريعة، ولا يمكن للأخلاقي أن يتخلف أو يتأخر، ولذلك هي قائمة على فكرة الأجر والثواب والعقاب الأخرويّ أصالةً، وتخاطب أفعال المكلفين أفرادًا وجماعاتٍ في خاصة أنفسهم وفي علاقاتهم فيما بينهم وبمحيطهم إلى غير ذلك مما لا مجال لبسطه هنا.

فالحركات الإسلامية هي حركات حديثة من جهة المراهنة على الدولة كسلطة مركزية، ومن جهة استعارة التقنيات والوسائل والمفاهيم والصيغ الفكرية فعدد من مشروعاتها وافتراضاتها مأخوذ من السياسات الحديثة، صحيحٌ أن لديها مكونات وإحالات تراثية كثيفة ولكن استعادتها لتلك المكونات هي استعادة حديثة بما هي استعادة تأويلية في سياق حداثيّ[٢٦]، فاقتباساتها وشواهدها وتصوراتها هي نتاج عملية تأويل حديث وإن ادعت أنها وفية للتقليد أو أنها تريد استعادته، ولكنها مفارقة له بل خارجة عليه وهو ما شرحته من خلال أطروحتي المركزية وهي فكرة «النظام الفقهي»[٢٧].

يبقى أن أي توصيف لهذه الحركات مرتهنٌ لكيفية تحديد جملة من المفاهيم المركزية، كمفاهيم: الدين والتقليد والحداثة. فهل الدين مفهوم نظريٌّ أم واقعة تاريخية واجتماعية ولها جوانب قانونية ووجوه محلية وسياسية واقتصادية... (العناصر التي يتم تركيبها لتكون «الدين») كما يرى الأنثروبولوجي طلال أسد؟ وإذا كانت الدولة (الكائن السياسي الحديث) ترى أن تعريف وتحديد الوجه العام المقبول للدين هو من صميم عملها، فإن الحركات الإسلامية السياسية السلمية والعنيفة تطمح إلى الشيء نفسه عبر تحويل الشريعة إلى قانون كما سبق. ثم إن كنا سنحيل هذه الحركات إلى التقليد الإسلامي التاريخي فهل التقليد اكتملت صياغته منذ زمن بعيد أي أنه جوهرٌ

---

(٢٥) انظر تفاصيل ذلك في: معتز الخطيب، منظومة الحقوق ومقاصد الشريعة، مجلة التفاهم، عدد ٣٩، ٢٠١٣.

(٢٦) انظر: معتز الخطيب، الفقيه والدولة: معضلة الفقيه في ظل الثورات العربية، مجلة تبين، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، عدد٦، ٢٠١٣.

(٢٧) انظر: معتز الخطيب، مأزق الدولة، ص١٨، وسيأتي في القسم الثالث من هذا الكتاب شرح لمعنى النظام الفقهي.

والدين هنا يصبح مفهومًا نظريًا ثابتًا أم أنه جوهر متغير يجمع بين الثوابت والمتغيرات والمقاصد والوسائل ومن ثم فهو يخضع على الدوام إلى عمليات التلاؤم وإعادة التشكيل بوصفه ظاهرة اجتماعية لها جوانب متعددة ومركبة؟ وحين نقول: إنها حركات حديثةٌ فهل الحداثة مسار حتمي مستقيم لكل الناس أم أنها تحقيب تاريخيٌّ محدد أم أنها ظواهر مؤقتة؟ إن كل هذه التساؤلات والإشكالات تؤثر في طريقة تشخيصنا لتلك الحركات وغيرها وتلقي بثقلها على عملية التحليل.

الجهاد بين الموروث الفقهي ومعضلة الدولة

الجهاد مفهوم مركزيّ في التفكير الإسلامي دأب الفقهاء - عبر التاريخ - على الكتابة فيه وبيان أحكامه حتى عُدّ علمًا من العلوم الإسلامية وعرّفه حاجي خليفة بأنه «علم يُعرف به أحوال الحرب، وكيفية ترتيب العسكر، واستعمال السلاح، ونحو ذلك، وهو باب من أبواب الفقه يُذكر فيه أحكامه الشرعية. وقد بينوا أحواله العادية، وقواعده الحكمية في كتب مستقلة. ولم يذكره أصحاب الموضوعات بلفظ: علم الجهاد، لكنهم ذكروه ضمن علوم: كعلم ترتيب العسكر، وعلم آلات الحرب، ونحو ذلك»[٢٨]، أي أن موضوع الجهاد وما يتصل به من أحكام وأدوات وتراتيب وغيرها شكّل ما سُمي «التراث العسكري»، ووُضعت فيه تآليف كثيرة ومتنوعة لا يمكن الاكتفاء بالجانب الفقهي منها المتعلق بالأحكام الشرعية وما يتصل بالجهاد قبل وأثناء وبعد القتال، فهناك مؤلفاتٌ تصف الجُندية والوقائع العسكرية والمغازي والفتوحات الإسلامية وأحكام الحرب والجهاد وصفة الآلات الحربية وصنوف الأسلحة والسفن والمراكب والأساطيل والألفاظ والمصطلحات العسكرية وتشكيلات الجيوش والتخطيط العسكري[٢٩]، وحين نتحدث عن الجهاد فهو إنما يشتغل ضمن منظومة متكاملة تتصل بذلك كله.

---

(٢٨) حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٤١، ج١، ص٦٢٢، وانظر بيان علم الآلات الحربية وعلم ترتيب العساكر في: صديق بن حسن القنوجي، العبرة مما جاء في الغزو والشهادة والهجرة، تحقيق محمد السعيد زغلول، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٨٨، ص١١ - ١٢.

(٢٩) انظر مثلًا: بدر الدين بن جماعة (٧٣٣هـ)، مستند الأجناد في آلات الجهاد، ومختصر في فضل الجهاد، تحقيق أسامة ناصر النقشبندي، دمشق: دار الوثائق، ٢٠٠٨، وجمع كوركيس عواد مصادر التراث العسكري عند العرب في ثلاثة مجلدات جمع فيه نحو سبعة آلاف عنوان.

ولم ينقطع التأليف في الجهاد منذ القرن الثاني الهجري، وكان عبد الله بن المبارك (١٨١هـ) أول مَن صنف فيه فيما نعلم[٣٠]، وقد نشط التصنيف فيه مجددًا في العصر الحديث وخصوصًا من أصحاب الأيديولوجيات السياسية كأبي الأعلى المودودي وحسن البنا وسيد قطب، وقد جُمعت نصوصهم لاحقًا وطبعت في كتاب واحد[٣١]، ثم انصرفت جماعات العنف في النصف الثاني من السبعينيات إلى الكتابة عن الجهاد وكان كتاب «الفريضة الغائبة» لمحمد عبد السلام فرج علامة فارقة في هذا الاتجاه سنجد عددًا من أفكاره تتردد في منشورات جماعة الجهاد المصرية. غير أنه يمكن إدراك فروق عديدة بين كتابات الجهاد المتنوعة، فكتابات الجهاد في الأزمنة الكلاسيكية تلتزم بذكر النصوص المتعلقة بالجهاد من القرآن والسنة والأحكام الفقهية على مذهب معين أو تحتفي بذكر مذاهب الفقهاء واختلافاتهم على الترتيب والشمول المعهود في كتابات الفقهاء الأقدمين. أما كتابات القرن العشرين فقد نَحت منحىً مختلفًا في فهم الجهاد وأضْفت عليه أبعادًا جديدة سنوضحها لاحقًا.

وقد اختلف الفقهاء في القرنين الأول والثاني الهجريين حول رؤية الجهاد وضروراته والحاجة إليه، فظهرت لدينا أربعة أقوال: أولها: أنه نفلٌ وهو قول الصحابي ابن عمر، وقول ابن شُبرمة وسفيان الثوريّ. وثانيها: أنه فرضُ عين، وهو قول سعيد بن المسيَّب[٣٢]، وكان مكحولٌ يستقبل القِبلة ثم يحلف عشرة أيمان أن الغزو لواجبٌ عليكم، ثم يقول: إن شئتم زدتكم. وثالثها: أنه واجبٌ مرة في العمر على المستطيع، وهو مرويٌّ عن داود بن أبي عاصم حيث قال: «الغزو واجب على الناس أجمعين غزوةً كهيئة الحج». ورابعها: أنه واجب على الكفاية، فقد سأل ابن جريج عطاءً: أواجبٌ الغزو على الناس كلهم؟ فقال هو وعمرو بن دينار: ما عَلِمنا. وعن ابن جريج قال: أخبرني داود بن أبي عاصم

---

(٣٠) عبد الله بن المبارك، الجهاد، تحقيق نزيه حماد، تونس: الدار التونسية، ١٩٧٢، واهتم محققو المصادر المذكورة في الهوامش السابقة بذكر مَن صنف في الجهاد، وأحصاها أحدهم في ٦٨ عنوانًا، ثم ذيّل عليه إياد الطباع ب ٥٩ كتابًا إضافيًا، في حين أحصاها آخر في ٣٢٨ كتابًا. انظر: العز بن عبد السلام، أحكام الجهاد وفضائله، تحقيق إياد خالد الطباع، دمشق: دار الفكر، ١٩٩٦، ص٩ ـ ١٨، وابن المُناصف، الإنجاد في أبواب الجهاد، مقدمة التحقيق ص٨٣ ـ ١٢٦.

(٣١) أبو الأعلى المودودي، حسن البنا، سيد قطب، الجهاد في سبيل الله، بيروت: دار لبنان، ١٩٦٧.

(٣٢) انظر: ابن قدامة، المغني، القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٩٦٨، ج٩، ص١٩٦.

أن الغزو أواجبٌ على الناس أجمعين؟ فسكتَ[٣٣]، وذُكر عن عطاء أن الجهاد إنما كان فرضًا على الصحابة. قال ابن المُناصف: «وهذا يَحتمل أن يريد فرضَ عين، فلما استقر الشرع صار على الكفاية، ويحتمل أن يُذهب بذلك إلى قول مَن زعم أنه الآن نافلةٌ يَعنون بعد فتح مكة». وذكر ابن المناصف قول مَن قال: إنه واجب مرة واحدة في العمر وقول من قال: إنه نفلٌ، ووصفهما بالشذوذ، وقال: إنهما محجوجان بالكتاب والسنة، واستدل لذلك بجملة من النصوص[٣٤]. ولكن الذي استقر عليه رأي الفقهاء ـ فيما بعد ـ هو أنه من فروض الكفاية، قال ابن المناصف: «هذا هو المشهور المعروف الذي عليه جماعة أهل العلم». أي أنه إنْ لم يَقُم به مَن يكفي، أَثِم الناس كلهم، وإن قام به مَن يكفي سقط الإثم عن سائر الناس، ولكنه يتحول إلى فرض عين إذا التقى الزحفان أو هاجم العدو بلدًا من بلاد المسلمين أو استنفر الإمام الناسَ للجهاد.

ولا نعرف على وجه التحديد سياقات وملابسات ذلك الاختلاف حول رؤية الجهاد والحاجة إليه، ومن السهل القول: إن المسألة راجعةٌ إلى الاختلاف في تأويل النصوص، ولكن المسألة تبدو أعقد من ذلك وربما لها صلة بعلاقة الفقهاء بالدولة، فلعلها ارتبطت برؤيتهم لتطورات الوضع السياسي في الزمن الأول، واستقرار الإسلام وتَحَوله إلى قوة كبرى آمنة ومستقرة، وقد يتصل الأمر باختلاف أفهامهم لوظيفة الجهاد وهل هو دفاعي أو هجوميّ وهل هو فعل الدولة أم فعل الجماعة، ومن المؤكد أن الاختلاف بين الوجوب العيني زمن الصحابة والوجوب الكفائي الذي استقر فيما بعد عصر الصحابة يشير إلى أمرين: الأول أثر التنظيمات التي نهجتها السلطة منذ عصر الخلفاء الراشدين في تصور حكم الجهاد ووجود خلاف أو تَردد في تَقَبلها، وبهذا تحول الجهاد من واجب ديني يَتعبد به الأفراد (فرض عين) إلى واجب على الجماعة لا على الأعيان، أي أنه تحول إلى مسألة تنظيمية لحفظ الجماعة، والثاني: أن تصورهم للحالات التي يتحول فيها الجهاد إلى فرض عيني يُحيل إلى البعد التاريخي للحروب وآلاتها وشكل الدولة التاريخية. وقد تم التسليم بتنظيم مسألة

(٣٣) عبد الرزاق الصنعاني، المصنف، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٢، ج٥، ص١٧١، ١٧٤.

(٣٤) انظر: ابن المناصف، الإنجاد في أبواب الجهاد، ج١، ص٢٦ ـ ٣٤.

الجهاد حتى أصبح من المألوف أن نقرأ بابًا «في اتخاذ الأجناد وإعدادهم وتفريغهم للقيام بفَرْض الجهاد»[٣٥] أو «بابًا في ذِكر العُرَفاء وهم رؤساء الأجناد وقوادهم»[٣٦] في كتب الأحكام السلطانية والتراتيب الإدارية. وحين ردّ شيخ الأزهر جاد الحق على كتاب «الفريضة الغائبة» بنى على تلك الفكرة فقال: «لم يكن آنذاك تجنيدٌ إجباريٌّ وجيش نظاميٌّ متفرغ لهذه المهمة حتى إذا ما جيّش عمر بن الخطاب ومَن بعده الجيوش ودوّن الدواوين لم يَعد هناك مجال لهذه البيعة على القتال خارج صفوف جيش الدولة، وإلا كان هؤلاء الذين يبايعون على مثل هذا خارجين على جماعة المسلمين وتَعَين قتالهم والأخذ على أيديهم»[٣٧].

ومن مظاهر هذا التنظيم لمسألة الجهاد أنْ رَبَطه الفقهاء بإذن الإمام؛ قال ابن قدامة: «وأمر الجهاد موكول إلى الإمام واجتهاده، ويَلزم الرعيةَ طاعته فيما يراه من ذلك. وينبغي أن يبتدئ بترتيب قوم في أطراف البلاد يكفون مَن بإزائهم من المشركين، ويأمر بعمل حصونهم وحفر خنادقهم وجميع مصالحهم، ويؤمّر في كل ناحية أميرًا يقلّده أمر الحروب وتدبير الجهاد»[٣٨]. وبدأ ابن جماعة كتابه عن الجهاد بباب «في ولاة الأمر من الخلفاء والسلاطين والأمراء وما عليهم من العدل وما لهم من الطاعة»، وتكلم عن اتخاذ الأجناد وآلات الحرب وغير ذلك، كما ذهب جمهور الفقهاء إلى أنه «يُغزى مع أمير جيشٍ ولو كان جائرًا؛ ارتكابًا لأخف الضررين، ولأن تَرْك الجهاد معه سوف يُفضي إلى قَطع الجهاد وظهور الكفار على المسلمين، واستئصالهم وظهور كلمة الكفر، ونصرةُ الدين واجبةٌ. وكذا مع ظالم في أحكامه، أو فاسق بجارحة، لا مع غادر ينقض العهد»[٣٩]، أي أن الهاجس الأكبر الذي كان يشغلهم هو حفظ وحدة الدار ووحدة الجماعة ولذلك سموا «أهل السنة والجماعة».

---

(٣٥) ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق فؤاد عبد المنعم، قطر: دار الثقافة، ١٩٨٨، ص٩٤.

(٣٦) محمد عبد الحي الكتاني، التراتيب الإدارية والعمالات والصناعات والمتاجر والحالة العلمية التي كانت على عهد تأسيس المدنية الإسلامية في المدينة المنورة العلية، تحقيق عبد الله الخالدي، بيروت: دار الأرقم، ج١، ص٢٠٥.

(٣٧) جاد الحق علي جاد الحق، نقض الفريضة الغائبة: فتوى ومناقشة، القاهرة: الأزهر، ١٤١٤هـ، ص٣٩.

(٣٨) ابن قدامة، المغني، ج٩، ص٢٠٢.

(٣٩) الموسوعة الفقهية الكويتية، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ج١٦، ص١٣٦.

وكانت العديد من كتب الجهاد تُصنّف للأمراء والسلاطين، أو بطلب منهم، أو في سياق الغزو والحروب التي تخوضها الخلافة أو السلطنة مع أعدائها في الخارج كنوعٍ من جهاد العلماء، ويمكن أن نضرب العديد من الأمثلة على ذلك، فابن المُناصِف (أبو عبد الله محمد بن عيسى القرطبي ٦٢٠هـ) كتب كتابه «الإنجاد في أبواب الجهاد» في عهد الدولة الموحّدية استجابةً لطلب أمير بلنسية أبي عبد الله محمد بن أبي حفص فهو الذي «أجدَّ العزم وأحفى في الإرشاد على تقييد هذا المجموع في الجهاد وأبوابه وتفصيل فرائضه وسننه، وذِكر جُمَل من آدابه ولواحق أحكامه»، ثم أمر ابن الأمير السابق أبو العلى إدريس الملقب بالواثق بالله (المعروف بأبي دبوس، تَغَلّب سنة ٦٦٥هـ) بنسخ الكتاب عن نسخة المؤلف، وكذلك كتب ابن كثير (٧٧٤هـ) «الاجتهاد في طلب الجهاد» تلبيةً لرغبة نائب السلطة بالشام الأمير منجك بن عبد الله سيف الدين اليوسفي (ت٧٧٦هـ) لما حاصر الفرنج قلعة إياس، وذلك لترغيب الناس في الرباط على الثغور الإسلامية[٤٠]، وكذلك فعل ابن جماعة فقد قال في مقدمته: «وقد تقدم من طاعتُه حتمٌ، وامتثال إشارته غُنْمٌ بذِكر مستند الغزاة في اتخاذ ما تدعو حاجتهم إليه، وما يعولون في آلات الجهاد عليه، فجمعت هذا المختصر»[٤١]. واستمر الأمر كذلك في عهد الخلافة العثمانية، فقد صنف حسن البيطار (١٨٥٦م) كتابه «الإرشاد في فضل الجهاد» في سياق الصراع العثماني الروسي، وقال في مقدمته: «فلما كان أواخر سنة تسع وستين بعد المئتين والألف ورد الأمر الشاهاني بأن طائفة روسيا الباغية والشرذمة القليلة الطاغية انحطت على بعض أطراف مملكة مولانا الأعظم وسلطاننا الأفخم صاحب العز والتمكين والمؤيد بالنصر والفتح المبين حامي بيضة الإسلام ومشيد أركان شريعة خير الأنام... السلطان الغازي عبد المجيد خان... فاقتضى ذلك نقض العهد والنداء عليهم بالطرد والبعد فصدرت إشارة مولانا المومى إليه بالتوجه لقتالهم وإشعال الحرب فيهم واستئصالهم فهتف بي هاتف الإلهام أن أجمع نبذة من كلام بعض العلماء الأعلام إرشادًا للعباد في

(٤٠) انظر: ابن كثير، الاجتهاد في طلب الجهاد، تحقيق عبد الله عسيلان، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١، ص٦١.

(٤١) انظر: ابن جماعة، مستند الأجناد، ص٢٩.

فضل الجهاد»[٤٢]، ثم بعد وفاة السلطان عبد العزيز خان وتَوَلي عبد الحميد خان كتب محمد صدّيق حسن خان القِنَّوجي (١٨٩٠م) كتابه «العبرة مما جاء في الغزو والشهادة والهجرة» (طُبع في الهند ١٨٧٧م) قائلًا في مقدمته: «طالما تواترت إلينا جوانب ما جرى في هذه الأزمان بين أقطار السلطنة العثمانية وأمصار الدولة الروسية،... وآل الأمر آخر الحال على خلاف آراء الدول والرجال إلى تصميم العزم على حرب الروس وجزم العزم ببذل ما عند كل رعوي الدولة العثمانية وغيرها من الأموال والنفوس...»[٤٣]، كما كتب شهاب الدين محمود الآلوسي «سُفْرة الزاد لسَفَرَة الجهاد» تأييدًا لنُفرة الجهاد التي قادها السلطان عبد المجيد خان[٤٤].

هذه المعطيات كلها تفيد أن التصنيف كان يأتي في سياق تصور محدد لمفهوم الجهاد وهو الجهاد ضد الأعداء في الخارج، وفي إطار علاقة محددة مع السلطة القائمة هي علاقة العون والتأييد في وجه أي اعتداء خارجي يهدد دارَ الإسلام، أي أن الفقهاء أحالوا مسألة الجهاد إلى الدولة وتنظيماتها، فلم يكونوا يتصورون الجهاد خارج حدود السلطة القائمة أولًا، كما أن الجهاد كان محصورًا بالقتال خارج حدود دار الإسلام (مع الكفار المحاربين) ثانيًا؛ فقد استقر لديهم التسليم للحاكم والطاعة له ولو كان متغلِّبًا ما دام يقوم بوظائف حفظ الدين وحماية دار الإسلام، وقد عكس هذا التصور لمركزية السلطة والسلطان في مرحلة متأخرة جدًّا محمد صديق حسن القنوجي بالقول: «والسلطان زمام الأمور ونظام الحقوق وقوام الحدود، وتاج عروس الدهور، والقطب الذي عليه مدار الدنيا والدين، ومركز دائرة الإسلام واليقين، وهو حِمى الله في بلاده، وظله الممدود على عباده، به يمتنع حريمهم وينتصر مظلومهم وينقمع ظالمهم ويأمن خائفهم...»[٤٥].

ومع نشأة الدولة القومية والحركات الإسلاميةاختلفت الأمور، وأخذت

---

(٤٢) حسن بن إبراهيم البيطار، الإرشاد في فضل الجهاد، تحقيق مسعد عبد الحميد، طنطا: دار الصحابة للتراث، ١٩٩٢م، ص٢٥ ـ ٢٦.

(٤٣) صديق حسن القنوجي، العبرة مما جاء في الغزو، ص٨ ـ ٩.

(٤٤) انظر: محمود عبد الله الآلوسي، سفرة الزاد لسفرة الجهاد، مخطوط، مكتبة الأزهر، رقم ٣٣٣٥٠٧، ورقة ٢.

(٤٥) صديق حسن القنوجي، العبرة مما جاء في الغزو، ص١٤.

الكتابات عن الجهاد منحىً مغايرًا للكتابات السابقة، فالجهاد عند أبي الأعلى المودودي شكّل الوسيلة لتحقيق الإسلام الذي هو «فكرة انقلابية، ومنهاج انقلابي يريد أن يهدم نظام العالم الاجتماعي بأسره ويأتي بنيانه من القواعد، ويؤسس بنيانه من جديد حسب فكرته ومنهاجه العملي. ومن هناك تعرف أن لفظ (المسلم) وصفٌ للحزب الانقلابي العالمي الذي يكوّنه الإسلام وينظم صفوفه، ليكون أداة في إحداث ذلك البرنامج الانقلابي الذي يرمي إليه الإسلام ويطمح إليه ببصره. والجهاد عبارة عن الكفاح الانقلابي عن تلك الحركة الدائبة المستمرة التي يقام بها للوصول إلى هذه الغاية، وإدراك هذا المبتغى»، إنه «يهدف إلى إنقاذ النوع الإنساني من الظلم والجور والطغيان وذلك بإقامة الإمامة الصالحة»(٤٦)، وهذا المعنى أخذه سيد قطب واحتفى به ونقل نقولات عديدة من كتاب المودودي(٤٧)، وألح على «عمق عنصر الجهاد وأصالته في العقيدة الإسلامية وفي النظام الإسلامي وفي المقتضيات الواقعية لهذا المنهج الرباني»(٤٨)، وأنه «السعي المتواصل والكفاح المستمر في سبيل إقامة نظام الحق ليس غير. وهذا الجهاد هو الذي يجعله القرآن ميزانًا يوزن به إيمان الرجل وإخلاصه للدين»(٤٩)، ووصفه بأنه «لم يكن حركة دفاعية ـ بالمعنى الضيق الذي يفهم اليوم من اصطلاح «الحرب الدفاعية» ـ كما يريد المهزومون أمام ضغط الواقع الحاضر وأمام هجوم المستشرقين الماكر أن يصوروا حركة الجهاد في الإسلام ـ إنما كان حركة اندفاع وانطلاق لتحرير الإنسان في الأرض بوسائل مكافئة لكل جوانب الواقع البشري وفي مراحل محددة لكل مرحلة منها وسائلها المتجددة»(٥٠). وسيدٌ كان واعيًا بأنه بهذا يُخرج الجهاد من سياقه الفقهي التقليدي فقد قال: «اللمحات الكاشفة في هذا الدين إنما تتجلى للمتحركين به حركة جهادية لتقريره في حياة الناس، ولا تتجلى للمستغرقين في الكتب العاكفين على الأوراق. إن فقه هذا الدين لا ينبثق إلا في أرض

---

(٤٦) أصدر المودودي كتابه عن الجهاد للمرة الأولى سنة ١٩٢٧م، وله في ذلك قصة تُنظر في: أليف الدين الترابي، أبو الأعلى المودودي: حياته ودعوته، الكويت: دار القلم، ١٩٨٧، ص٢٢١ ـ ٢٢٢.

(٤٧) سيد قطب، في ظلال القرآن، القاهرة: دار الشروق، ط١٧، ١٤١٢هـ، ج٣، ص١٤٤٤ ـ ١٤٤٦، وعنه نقلنا النص السابق للمودودي.

(٤٨) المصدر السابق، ج٢، ص٧٤٦.

(٤٩) المصدر نفسه، ج٣، ص١٣٢١.

(٥٠) المصدر نفسه، ج٣، ص١٤٣٥.

الحركة، ولا يؤخذ عن فقيه قاعد حيث تجب الحركة»[٥١].

كان المودودي وقطب يخوضان معركة الأفكار ويواجهان التحديات التي طرحتها الأفكار الاستشراقية والتغريبية، ويتحدثان عن فلسفة ورؤى وتصورات، ولكن جماعات الجهاد نقلت تلك الفلسفة الجديدة إلى مستوى آخر عبر تنزيلها على الأنظمة القائمة، وحملتها إلى ميدان الحركة والممارسة، فإذا كان المودودي وقطب قد حوّلا الجهاد إلى جزء من كينونة الإسلام ونظامه، بل كاد قطب يجعله ركنًا من أركان الإسلام لولا حديث «بُني الإسلام على خمس»، فإن الجهاديين حولوه إلى فرض عينيٍّ تعبديّ كالصلاة والصوم، كما أوضح ذلك محمد عبد السلام فرج في رسالته، فقد رأى أن الجهاد هو «السبيل الوحيد لعودة ورفع صرح الإسلام من جديد» عبر إقامة الدولة الإسلامية، وزعم أنه قد «أجمع المسلمون على فرضية إقامة الخلافة الإسلامية، وإعلان الخلافة يعتمد على وجود النواة وهي الدولة الإسلامية». فإذا كان الجهاد في التصور الفقهي هو للدفاع عن دار الإسلام، فإنه أصبح مع الجهاديين فرضًا لإقامة «الدولة الإسلامية» ثم «الخلافة الإسلامية» التي تجسد الإسلام الغائب أو المُغيَّب؛ لأن «الأحكام التي تعلو المسلمين اليوم هي أحكام الكفر، بل هي قوانين وضعها كفار» كما يقول عبد السلام فرج وعامة الجهاديين.

وإذا كان الجهاد في التصور الفقهي يتوجه إلى الكفار المحاربين خارج دار الإسلام فإن الجهاديين نقلوه إلى الداخل الإسلامي ضد الحاكم وأعوانه والراضين بحكمهم أو الخاضعين لهم، إذ يرى فرج ومنظرو العنف أن «حكام العصر قد تعددت أبواب الكفر التي خرجوا بها من ملة الإسلام»، و«قتال العدو القريب أولى من قتال العدو البعيد» وأن «أساس وجود الاستعمار في بلاد الإسلام هم هؤلاء الحكام»، ثم أكد أيمن الظواهري وجماعة الجهاد المعنى

(٥١) المصدر نفسه، ج٣، ص١٧٣٥، سيكرر المعنى نفسه لاحقًا أبو بكر ناجي بصيغة شبيهة بهذا في «إدارة التوحش» ص٣١، فيقول: «والذين يتعلمون الجهاد النظري أي يتعلمون الجهاد على الورق فقط لن يستوعبوا هذه النقطة جيدًا»، وهناك أمثال هذا التناص أو النقل بين ناجي وقطب تحديدًا سنشير إليه لاحقًا بحسب المناسبة، ونحوه عند أبي مصعب السوري الذي يقول: «إن النظرية الجهادية لا تولد في رؤوس المؤلفين والمفكرين فوق المكاتب الأنيقة، ولا من خلال حياة الدعة المريحة، ولا تنزل على أصحابها من قمة الهرم التنظيمي لحركتهم بل تولد في خنادق القتال وساحات الإعداد ومسار المحنة وأتونها...». أبو مصعب السوري، دعوة المقاومة الإسلامية العالمية، ص٤٣، وهو ما يعني أن هؤلاء متشبعون بروح سيد قطب أو يتقمصونه.

نفسه فقالوا: إن جهاد الحكام «مُقَدَّم على جهاد اليهود لسببين: القُرْب والرِّدَّة، بل إن اليهود لا يستقر لهم مقام بفلسطين إلا في كنف هؤلاء الحكام الطواغيت المرتدين»[٥٢]، أي أن الجهاد تحول من مجاهدة الكفار المحاربين إلى مجاهدة من تراهم هذه الجماعات مرتدين، وهو المعنى الذي سنشرحه لاحقًا بتوسع حين الحديث عن البنية الفكرية لتنظيم الدولة وجماعات العنف، فالجهاد شكّل أحد أربع قضايا رئيسة إلى جانب الإمامة/الخلافة والحاكمية ورؤية العالم.

لم يعد ثم معنى للحديث عن كون الجهاد جزءًا من تنظيمات الدولة، ولا عن ربطه بقرار الإمام؛ لأن الدولة القائمة أصبحت هي موضوعًا للجهاد نفسه، وبهذا انتقل من مسألة لصيقة بالدولة إلى فعل جماعات وأفرادٍ خارجين على الدولة، فالإمام قد انعدم - في نظرهم - وفي هذه الحالة يُحيل عبد الله عزام أمر الجهاد إلى «أمير الحركة» إذ يقول: «فإذا فُقِد الإمام فإن العلماء يقومون مقام الإمام أو الرؤساء المطاعون في أقوامهم، ويصبح أمير الحركة الإسلامية والعلماء المهابون المطاعون الذين عُرفوا بالتقوى والعلم وسادة الأقوام هم أولو الأمر»[٥٣]. وبهذا شكّل التكفير المدخل الرئيس لهذه الجماعات للنهوض بالجهاد من جديد والاستيلاء على قراره وتنظيمه، عبر اقتباسات مجتزأة من الموروث الفقهي من دون التقيد بمذهب معين، وبعيدًا عن طرائق الفقهاء السابقين في الكتابة عن الجهاد، وكان كتاب «الفريضة الغائبة» مفتتح هذا التوجه الذي تردد صداه فيما بعد عند جماعات العنف المختلفة.

لقد وضع قيام الدولة القومية الجهادَ وأحكامه في مأزق، فالجهاد هو جزء من منظومة الخلافة ولا يشتغل إلا من خلالها وعلى هذا الأساس صِيْغ الإرث الفقهيُّ والعسكريُّ على مدار الأزمنة الكلاسيكية في انسجام وتماسك، ولكن الأزمنة الحديثة التي مثّلت فكرة الدولة الحديثة ذروتها والمعبّر الأمثل عنها أحدثت تحولًا جذريًا، فالدولة الحديثة قامت على أربعة مبادئ كبرى هي: مرجعية العقل وشموليته ومن هنا تراجع الديني إلى دائرة الخاص والفرديّ، والحق الطبيعي، والعقد الاجتماعي الذي ينشأ بين المواطنين، والحقوق

---

(٥٢) أيمن الظواهري (إشراف)، الرد على شبهة خطيرة للشيخ الألباني بشأن السكوت عن الحكام المرتدين، منشورات جماعة الجهاد، النشرة الثامنة، ط٢، ١٩٩١، ص١٤.

(٥٣) عبد الله عزام، إعلان الجهاد، ضمن: موسوعة الذخائر العظام فيما أُثر عن الإمام الهُمام الشهيد عبد الله عزام، بيشاور: مركز الشهيد عبد الله عزام، ١٩٩٧، ج١، ص١٥٢.

والحريات الفردية، وعادةً ما تُختصر فكرة الدولة بمفهوم السيادة كمعبر رئيس عنها، ولذلك انشغل الإسلاميون بفكرة الحاكمية كمعبر عن الدولة الإسلامية كمقابل لمفهوم السيادة، وأهم إنجازات الدولة الحديثة أنها تولت تنظيم حياة الأفراد واحتكرت ممارسة العنف المشروع في الداخل كما تولت قرار الحرب في الخارج للدفاع عن السيادة أو عما تراه مصالح حيوية واستراتيجية لها، وهي جزءٌ من نظام دوليّ جديد خاضع لقوانين ومعاهدات تنظم علاقات الدول فيما بينها وتخضع لموازين القوة والهيمنة. وينضاف إلى ذلك الأنظمة الاستبدادية التي تسلمت السلطة في العالم الإسلامي في مرحلة ما بعد الاستعمار وبعد سقوط الخلافة العثمانية، وهي التي يُعبر عنها عادةً بالدولة الوطنية أو الدولة القومية والتي أخذت علاقتها بالدين أشكالًا شتى ما بين العداء والاستتباع والتجاهل، ولكن الأهم أن الجهاد لم يعد ينتمي إلى قاموسها.

وقد وُلدت الدولة الوطنية في عالمنا وهي تعاني من مأزق شرعية سواءً بالاستناد إلى الإرث الإسلامي أم إلى الإرث الأوروبي للدولة الحديثة، ولذلك كان على الأنظمة الحاكمة أن تواجه ـ باستمرار ـ حركات معارضة واحتجاج، فقد واجه الإسلاميون صعوبات كبرى في تقبل هذه الدولة المُحدثة ولم يعترفوا بها كبديل عن الخلافة المُجهضة، ونشأت مقولة «الدولة الإسلامية» في مواجهتها كتعبير عن النموذج المنشود للتعويض عن فكرة الخلافة. ونتيجة عنف واستبداد الدولة الوطنية والصراع معها وعليها نشأ العنف المسلح تحت عنوان «الجهاد» لإقامة الدولة الإسلامية التي تعوض الخلافة وتحكم بالشريعة.

لم يقدم الفقه المعاصر تصورات ملائمة حول الجهاد في سياق الدولة، وهو الذي انشغل كثيرًا بفقه النوازل في مجالات عديدة، ففي حين انشغل الجهاديون باستعادة الجهاد على طريقتهم وبمفهومهم، انشغل فقهاء الحركة بأسلمة الدولة وتقنين الشريعة والعمل على شرعنة وسائلها وأدواتها، أي بذلوا جهدهم في التفكير بالدولة من الداخل ولم يفكروا في علاقاتها مع الخارج وكيفية عملها ضمن المنظومة الدولية في العالم الجديد، واكتفوا بإدانة ممارسات الحركات الجهادية العنيفة وتفنيد أطروحاتها. وقد تورطوا هم ومُفتو الدولة بإعلان الجهاد والدعوة إليه ـ بمعناه القديم ـ في بعض الأحيان، ولكنهم لم يتنبهوا إلى الإشكالات الناجمة عن نشوء الدولة القومية التي جعلت تَحققه أمرًا بعيد المنال، كما أنهم لم يتنبهوا إلى أنهم بدعوتهم تلك خرجوا عن إطار

التقليد الفقهي الإسلامي القديم. فالتحول التاريخي المشار إليه أدى إلى عدد من الإشكالات في استعارة المفاهيم الفقهية وتكييفها في الواقع الجديد؛ فتمَّ استحضار مفاهيم، وانتزاع تصورات تراثية من إطارها الكلي لتطبيقها على سياق تاريخي مختلف كليًا. فإذا كان قرار الجهاد في الفقه بيد الإمام؛ فإنه مع وجود الدولة القومية (العلمانية في الغالب) أصبح الفقيه أو المفتي هو الذي يصدر فتوى أو إعلانًا بوجوب الجهاد ويوجهه إلى الناس، وإذا كان نَوْط قرار الجهاد بالإمام/الخليفة لكونه يملك الأمر والسلطة؛ فإنه تحول مع المفتي إلى مجرد «إعلان»؛ لأنه لا يملك من أمر السلطة شيئًا، بل هو ـ في حالة المفتي الرسمي ـ جزء من مؤسسة السلطة وموظف لديها يأتمر بأمرها ولا نجده إلا حيث تريد هي.

وإذا كان جهاد الدفع المقصود به الدفاع عن دار الإسلام (أرض الخلافة)؛ فمع الدولة القومية أصبحنا بإزاء مجموعة من الدول التي تقوم كلٌّ منها على فكرة السيادة على أراضيها وعلى مصالحها القومية، أي أننا أصبحنا أمام دُور إسلام[٥٤] تحرك كل واحدة منها مصلحتها القُطرية، ومن الطبيعي أن تصطدم المصالح (في حالة الحرب على العراق ٢٠٠٣ خذ مثلًا الكويت وسوريا).

---

(٥٤) دار الإسلام مفهوم اجتهادي، وثمة خلاف في تحديده بين الفقهاء، ومع ذلك تجوّزت بإطلاق «دور إسلام» ـ بالجمع ـ توصيفًا لما هو واقع لاعتبارات متعددة منها:

أن دار الإسلام بمعاييرها الفقهية التراثية (ظهور أحكام الإسلام، أو يسكنها المسلمون وإن كان معهم غيرهم، أو فتحها المسلمون وأقروها بيد الكفار. .) متحققة في كل الدول العربية والإسلامية، ولكنها مع ذلك فقدت في سياساتها وممارساتها، بعضها تجاه بعض استحقاقات المفهوم نفسه، من وحدة النظام والقيم والوجود، ومن ثمّ لم يعد الاعتداء على أي دولة من دول (دار الإسلام الكبيرة) اعتداء على الكل!

أن النظام الدولي الحالي بعثر هذه الدول، وفرض كثيرًا من المفاهيم والنظم التي لم يكن لها اعتبار في صياغة مفهوم «دار الإسلام»، بدءًا من السيادة والجنسية والتنقل، وكل مستتبعات «القُطرية» التي جعلت المبادئ تدخل في إطار النسبية بحسب أولويات وثوابت كل دولة قُطرية، وهذا دفع في حالات متعددة إلى اصطدام المصالح، وقيام تحالفات بين بعض دول الإسلام مع العدو الإسرائيلي (وهو نفسه دفع إلى تقديم بعض الدول التسهيلات لغزو العراق)؛ الأمر الذي يُوجب مفهومُ «دار الإسلام» حُرمتَه، بل ويجرِّمها ويجعل منها «خيانة» للنظام الإسلامي الذي يوحد الأقاليم التي يجمعها وصف الدار. كل هذا سوَّغ ـ من وجهة نظري ـ إطلاق تعبير «دور الإسلام»، ومع ذلك فأنا لا أسوِّي بين مفهومي «الدار» و«الدولة»، لكن أقول: إن مفهوم الدولة القُطرية تَصَادم مع مفهوم «دار الإسلام» المتطابق مع «الخلافة» بما هي نظام سياسي.

صحيح أن الدولة مفهوم سياسي، بينما دار الإسلام مفهوم ثقافي مرتبط بالأمة، لكن مفهوم «الدار» بتقسيماته الثلاثة ذو بعد سياسي لازم، وهو مع ذلك لا ينفك عن مفهوم «الخلافة»، ويبدو أن هذا دفع بعض الفقهاء المعاصرين إلى اعتبار المفهوم جزءًا من التاريخ.

وإذا كانت شؤون الجهاد مَنُوطة بالإمام الذي يجمع بين «الديني والسياسي» في نظام الخلافة التي هي «حراسة الدين وسياسة الدنيا به» وهي منصبٌ ديني سياسيٌّ؛ فإننا مع الدولة القومية أمام دولة علمانية تفصل بين الدين والسياسة ولو ظاهرًا، ولذلك تشظت الفتاوى الدينية كتشظي القرارات السياسية بين فقهاء الدولة وفقهاء الحركة الإسلامية وفقهاء الجهاد. ومع المفتين الرسميين انقلب الفعل للسياسي وردّ الفعل للمفتي (الذي يمثل الديني في الدولة القومية)، فيصعب الفصل بين الديني والسياسي حين يريد السياسي توظيف الدين في خدمة مصالحه السياسية. (تأمل مواقف علماء الكويت والعراق، وموقف مفتي سوريا مثلا من الحرب على العراق ٢٠٠٣).

لقد فرضت الدولة القومية والمنظومة الدولية الجديدة كل تلك الإشكالات وغيرها، فهل يمكن تحقيق الجهاد بتصوراته الفقهية اليوم ـ وخصوصًا العيني منه ـ في ظل الدول العلمانية دون الوقوع فيما سماه الفقهاء قديمًا «الفتنة» والاحتراب مع السلطان؟ والتطبيق هنا يتناول الإعداد والحصول على السلاح الذي لم يعد تقليديًّا، وتجاوز الحدود، والتنظيم، وغير ذلك. وقد شكل تنظيم «القاعدة» وتطوراته اللاحقة (تنظيم الدولة الإسلامية) النموذج الأبرز لتجليات مفهوم الجهاد المنظم خارج حدود الدولة القومية، وهو أحد إفرازات هذا الإشكال الذي نتحدث عنه.

إن تعقيدات الواقع التي تحاصر تطبيق مفهوم الجهاد بصورته الواسعة ليبقى محصورًا في فلسطين (يعني أنها أصبحت مسألة قُطرية داخلية وفي ظل غياب الدولة)، جعلت من مفهوم «الجهاد الهجومي» جزءًا من التاريخ بالرغم من وجود كتابات عديدة في سياق الأكاديميا لا تزال تدافع عن فكرة الجهاد الهجومي، دون أن تبحث في إمكانات وكيفيات تحقيقه مع وجود القانون الدولي ومنظومة الأمم المتحدة ومجلس الأمن الدولي والدول الكبرى ونظام الحروب الحديثة وأسلحتها.

والحديث عن الجهاد المنوط بالإمام ارتبط بنظام الخلافة، ولكن مع فكرة الدولة القومية نشأ منصب الرئيس، وإذا كان فقهاء التقليد اليوم لا يرون فارقًا بين الإمام التاريخي وبين الرئيس في الدولة القومية، فإن الجهاديين والحركيين يرون غياب الإمام، وفي هذه الحالة هم مطالبون بتحديد مَن يحق له ضبط موضوع الجهاد القتالي: متى يبدأ؟ ومتى يقف؟ فغياب «الإمام» والمرجعية

المنظِّمة للجهاد كان أحد الأسباب التي دفعت إلى ظهور حالة «القاعدة» وغيرها من التنظيمات التي تمارس الجهاد هنا وهناك على طريقتها الخاصة، وتدفع بمن يخالفها إلى الصف المعادي للجهاد أو القاعد عنه. إن غياب «الإمام» ليس مقصورًا على قضية «الإعلان» وتنظيم أمور الجهاد فقط، بل هو لصيق بغياب «الخلافة» كنظام جامع لدار الإسلام؛ ما يعني أن ثمة تطابقًا بين «الخلافة» و«دار الإسلام» (مع ملاحظة استكمال تقسيم العالم إلى: دار كفر ودار عهد). ومع ظهور «الدولة» القُطرية وجدنا أنفسنا أمام نظام سياسي مختلف كليًّا مبدؤه البراجماتية/النفعية، وسقفه المصالح القومية ولو على حساب المبادئ الإسلامية العليا حتى في حالة «الدولة الإسلامية» (إيران والسعودية مثلا). وهنا فقدت فكرة «الدار» مغزاها من جهة استحقاقاتها اللازمة لها، وبقيت جزءًا من التاريخ. وأبرز استحقاقات دار الإسلام: وجوب النصرة ورد العدوان، وأنها دار أمن وأمان، وإقامة الحدود الشرعية، وهذه كلها تجعل للمفهوم في نظري بُعدًا قانونيًّا وسياسيًّا لازمًا، خصوصًا مع ارتباطه بمفهوم «الخلافة».

فمفهوم دار الإسلام في لحظة تطابقه مع «الخلافة» كان يشكل - وفق التصور الفقهي التاريخي - فضاء قيميًّا وحضاريًّا (وليس عقديًّا خالصًا) ذا بُعد رسالي يريد بسط سلطانه على العالم كنظام لا كعقيدة (لاحظ تقسيم العالم إلى دار: إسلام، حرب، عهد؛ فالجهاد بمعنييه الدفاعي والهجومي قائم هنا) ويجسد وحدة الوجود الإسلامي، ووحدة النظام الإسلامي في الأزمنة الكلاسيكية.

والإشكال الأكثر أهمية - مع ما سبق - هو التحولات التي طرأت على مفهوم «العدو» ومن ثَم مفهوم «العدوان» الذي من صوره «التدخل» في القرار السياسي لدولة ما. فالدولة القومية لم تتحرر حقيقة بعد الاستقلال، وإنما خضعت لأشكال جديدة من التبعية الاقتصادية والسياسية وغيرها، وهو ما سُمِّي بـ«الاستعمار الجديد»، وتتداخل فيه السيطرة الخارجية مع الاستبداد السياسي، والقوى الدولية مع النخب الحاكمة في علاقات ومصالح؛ وهو ما دفع الجهاديين إلى القول بتداخل مفهومي الجهاد: الجهاد ضد الداخل (النظام الذي يغيّب الأمة وأهدافها العليا) والجهاد ضد الخارج معًا، وهو إشكال حقيقي مطروحٌ وإن اختلفنا مع طريقة الجهاديين في الاستجابة له أو التعامل معه، ومن هنا نشأت حركات مناهضة العولمة وغيرها.

ونتيجة هذا المأزق المركّب لم يجد الشيخ ابن عثيمين بُدًّا من إسقاط حكم الجهاد عبر القول: إن الله ﷻ «لم يوجب القتال إلا بعد أن صار للأمة الإسلامية دولة وقوة... وهكذا نقول في الواقع الآن؛ لعدم قدرة المسلمين على القتال ومواجهة الكفار... ولهذا من الحمق أن يقول قائل: إنه يجب على المسلمين الآن أن يقاتلوا الكفار... وأهم قوة نُعدها هي الإيمان والتقوى؛ لأن المسلمين بالإيمان والتقوى سوف يقضون على الأهواء ومحبة الدنيا، ثم يَلي قوة الإيمان والتقوى أن يَتسلح المسلمون ويتعلموا كما تعلم غيرهم. والشيء الذي لا يُقدَر عليه فإننا غير مكلفين به، ونستعين بالله ﷻ على هؤلاء الأعداء»(٥٥).

فتاوى الجهاد: نموذج العراق

ويمكن استدعاء واقعتين عمليتين هنا هما الحرب على العراق سنة ١٩٩١ (حرب الخليج الثانية) وغزو العراق سنة ٢٠٠٣، فهما واقعتان نموذجيتان تشخصان إشكالية الجهاد في ظل الدولة القومية من جهة، كما تشخصان مأزق فقهاء التقليد وفقهاء الحركة الإسلامية من جهة أخرى، فنحن لا نتحدث هنا عن وقائع معزولة خاصة بالحركات الجهادية. فحرب سنة ١٩٩١ شكّلت معضلة للفقهاء عامةً؛ إذ إن صدام حسين كان قد اعتدى على الكويت واحتلها، ولكن الحرب عليه كانت تتم برعاية أمريكية ودعم دوليّ (ضمّ التحالف ٣٤ دولة)، أي أن العدوان والحرب عليه لدفعه كانا محكومَين لفكرة الدولة القومية وخاضعين لمرجعية المنظومة الدولية والأمم المتحدة، واختلط في الحرب حسابات معقدة سواءٌ لجهة أهداف المشاركين فيها، أم لجهة الأفكار التي يتم الدفاع عنها: حدود الدولة القومية (الكويت والعراق)، وقيادة الحرب تتزعمها دول تنتمي إلى «معسكر الكفر»، والعدو المستهدف في الحرب هو نظام بعثي علماني، وانبنى على فكرة الحرب وجود قوات أجنبية على أراضي دول إسلامية (السعودية خاصةً). أدرك الشيخ محمد صالح بن عثيمين تعقيدات الأمر فقد سُئل: بعض الشباب يريدون الجهاد مع إخوانهم في الكويت ضد العدوان العراقي، فهل يعدُّ

---

(٥٥) ابن عثيمين، مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين، ج٢٥، ص٣٠٨ ـ ٣١٠. وفي ج٢٥، ص٣٠٧ يقول: «كل واجب لا بد فيه من شرط القدرة»، وفي ج٢٥، ص٣١٥ يقول: «إذا لم يقدر المسلمون على غزو الكفار سقط عنهم».

هذا جهادًا، وهل هو فرض عين أم فرض كفاية؟ لم يُجب الشيخ وقال: إنه ينبغي أن يجاب عليه من قبل عدة علماء عالمين بالشرع وعالمين بالواقع؛ لأن هذه «المسألة مسألة مصيرية»، و«يجب على الإنسان ألا ينظر إلى البدايات بل ينظر إلى النهايات والغايات»، وقال: إن المسألة يجب أن تُعرض على هيئة كبار العلماء[٥٦]، في حين أن الشيخ عبد العزيز بن باز اعتبر ذلك جهادًا وقال: «قتال الفئة الكافرة الباغية مثل صدام وأتباعه البعثيين وغيرهم أولى بالقتال حتى يفيئوا إلى الحق ويرجعوا عن الظلم، . . . وعدوان هذا الظالم على الكويت عدوان مستقل يجب أن يُصَد ويقاتَل أولًا ويُتَخلص منه. ولا يجوز أن يكون تقصير المسلمين في الجهاد مع الفلسطينيين ضد اليهود مسوِّغًا لخذلانهم في جهاد عدو الله صدام الذي هو أكفر من اليهود والنصارى وأضل منهم»[٥٧].

وفي الحرب الأمريكية على العراق سنة ٢٠٠٣ صدرت فتاوى بوجوب الجهاد من قِبَل المؤسسات الدينية الرسمية وبعض الشخصيات الدينية البارزة في العالم العربي: دار الإفتاء المصرية ومجمع البحوث الإسلامية التابع للأزهر وشيخ الأزهر ومفتي سوريا والشيخ يوسف القرضاوي وغيرهم، وذلك أنه «طبقًا لأحكام الشريعة الإسلامية، فإنه إذا وطئت أقدام العدو أراضي المسلمين يصبح الجهاد فرضًا على كل مسلم ومسلمة».

طرحت تلك الفتاوى إشكالات عديدة؛ إذ إنها تستحضر الحكم الفقهي المَصوغ في مرحلة ما قبل الدولة (وهو أن جهاد الدَّفع يتحول إلى واجب عيني إذا تَعَرضت دار الإسلام إلى اعتداء خارجي)[٥٨] في سياق الدولة القومية وتعقيداتها التي حوّلت الفعل الجهاديّ المفتَرض إلى فعل الدولة ومؤسساتها المختصة (التجنيد النظامي والإلزامي والاحتياطي) سواءٌ في الدولة المعنية (المستهدَفة بالعدوان) أم في دول الجوار. أي أن النص الفقهي القديم في وجوب الجهاد وجوبًا عينيًا على «كل مسلم ومسلمة» في حالة تَعَرض البلد لعدوان لم يَعد صالحًا للتطبيق في ظل ترتيبات الدول القومية مع وجود الجيوش

(٥٦) ابن عثيمين، مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين، جمع ناصر السليمان، الرياض: دار الوطن، ودار الثريا، ١٤١٣هـ، ج٢٥، ص٣١١ ـ ٣١٢.

(٥٧) من نص فتوى منشورة على موقعه الرسمي:

http://www.binbaz.org.sa/fatawa/255

(٥٨) كرر هذا الحكم الشيخ ابن عثيمين مرات عديدة في الإجابة على أسئلة متكررة في فتاواه، من دون أن يوضح تطبيقات هذا عمليًا في ظل الدولة الحالية التي يعيش فيها.

والإنفاق الهائل على التسليح وتعقيدات الحروب وتطور أدواتها وأساليبها وإغلاق الحدود وما يحيط بها من تعقيدات أمنية وسياسية. ولكن تلك الفتاوى لا تعير أدنى اهتمام لتحديد صفات المكلف الواجب عليه الجهاد وجوبًا عينيًا، فضلًا عن أنها لا تحدد مَن سيُنظم حملات الجهاد، وكيف؟ وما هي مرجعيتها في إدارة الجهاد وتحديد أهدافه وغاياته وما يترتب عليه؟ إلى غير ذلك مما شرحناه في مفهوم الجهاد في التمهيد لهذا الكتاب.

إن الكلام عن تَحَوّل الجهاد إلى «فرض عيني» في ظل هذا الواقع يلتبس بفعل التنظيمات الجهادية التي يخاصمها هؤلاء المفتون، ويوفر لها أرضية خِصبة لشرعنة أفكارها وممارساتها خارج حدود الدولة، خاصةً مع صدور تلك الفتاوى عن مؤسسات رسمية هي جزء من جهاز الدولة القومية، فإصدار دار الإفتاء في مصر وسوريا وغيرهما فتوى بوجوب الجهاد وجوبًا عينيًا إما أن يعني انفصال قرار تلك المؤسسات عن مؤسسة السلطة السياسية التي تتبع لها إداريًا وتنظيميًا وافتئاتها عليها، أو أن يعكس شكلًا من أشكال التعبير عن إرادة السلطة السياسية في سياق سعيها لتوظيف فتاوى الجهاد في محاولة لتسكين الرأي العام واستنفار المتحمسين للجهاد والإلقاء بهم إلى التهلكة مع تقاعسها هي عن أداء واجباتها أو للتغطية على قرار عددٍ منها مساندة الحرب نفسها أو تقديم تسهيلات لها (لأن العدوان انطلق من قواعد عسكرية على أراضٍ إسلامية) أي أنها مشاركة في العدوان الذي تُعلن الفتاوى الجهاد عليه!.

بعض الفتاوى اقترنت بالدعوة إلى «فتح الحدود» أمام المجاهدين وهو ما يفرض إشكالية أخرى؛ إذ كيف سيكون الجهاد في حرب تُدار بأرقى وسائل التكنولوجيا المتطورة (الفتاوى صدرت قبل وقوع العدوان وقبل وقوع الاحتلال)، في حين أن هؤلاء المجاهدين يفتقد معظمهم إلى التدريب والإعداد والوسائل اللازمة، فضلًا عن فقدان التنظيم وأمن الدخول وأمن العودة (لدينا تجربة «الأفغان العرب»)، وأمن الانخراط في الجيش العراقي، إلى غير ذلك مما يجعلهم يلقون بأنفسهم إلى التهلكة، وقد رأينا كيف استهدفت قوات التحالف العديد منهم قبل الوصول إلى الجيش العراقي، وكيف أن الجيش العراقي تركهم يواجهون مصيرهم وهرب!.

جهاد الدَّفع - بالمفهوم الفقهي - يكون بهدف الدفاع عن دار الإسلام وصيانة الحرُمات، وفي حالة العراق كان الآتي:

أ ـ حصل عدوان من قوى خارجية طيلة فترة الحصار المفروض على العراق، وكانت الطائرات الأمريكية والبريطانية تقصف الأراضي العراقية باستمرار.

ب ـ تمت محاصرة العراق ١٢ سنة، وأزهقت بسببه أرواح آلاف الضحايا، خصوصًا من الأطفال.

جـ ـ تقاعست الدول الإسلامية عن رد اعتداء العراق على الكويت؛ الأمر الذي أفسح المجال للتدخل الأجنبي الذي جرّ الويلات على المنطقة، ويأتي هذا الغزو والاحتلال الأمريكي استكمالا له.

د ـ انتهك النظام العراقي خلال فترة حكمه على مجمل الحقوق الإنسانية، ونكّل وقتّل وشرّد، واستخدم السلاح الكيماوي ضد أبناء شعبه، وارتكب انتهاكات مختلفة.

وهو ما يطرح تساؤلات حول مبدئية وأخلاقية تلك الفتاوى، وما إذا كانت تلك الممارسات يمكن الصبر عليها إذا صدرت من الحاكم المتغلب ولكن يجب رفضها ومقاومتها إذا صدرت من الغازي الأجنبي (ثنائية المستبد والمحتل وهل يمكن المفاضلة بينهما؟)، كما أن ذلك كله يشكك في مصداقية الأهداف التي عللت بها بعض الفتاوى وجوب الجهاد وجوبًا عينيًّا إذ نصت على أن الجهاد واجب حفاظًا على «السيادة» و«التحرر الوطني».

أثارت فتاوى الجهاد في العراق أيضًا إشكالية بالغة الأهمية، وهي كيف يحقق الجهاد أهدافه المرسومة له ـ كما شرحناها في التمهيد للكتاب ـ دون أن يصب في مصلحة النظام المستبد الذي يشكل عدوًّا وعدوانًا مساويًا إن لم يكن زائدًا على العدوان الخارجي؟ وكيف نتعامل مع مشكلة المستبد والمستعمر؟ خصوصًا أن النظام السوري ـ مثلًا ـ كان معنيًّا بإصدار فتوى الجهاد تلك على لسان مفتي سوريا الشيخ أحمد كفتارو[٥٩] لإفشال مشروع جورج بوش الابن في

---

(٥٩) الفتوى السورية خلت من لفظة «جهاد» وعبرت بلفظ «مقاومة»، ووجهت الخطاب لـ«أحرار العالم»، وباسم «شرعة حقوق الإنسان» و«الشرعية الدولية»، فضلا عن أنها جاءت في وقت شهدت فيه العلاقات المصرية السورية توترًا سبقه جدل كبير بخصوص فتوى مجمع البحوث. ولذلك أيّدت الشخصيات الدينية في لبنان التي تدور في فلك النظام السوري دعوة مفتي سوريا الى الجهاد والاستشهاد ضد «قوى الغزو والاستكبار العالمي». انظر مواقفهم في صحيفة المستقبل اللبنانية، السبت ٢٩ آذار ٢٠٠٣ ـ العدد ١٢٥٨ ـ صفحة ١٧.

العراق؛ لأن نجاحه كان يحمل تهديدًا حقيقيًا لبقاء نظام الأسد في سوريا، أي أن هداف الجهاد من النافذة السورية كان الحفاظ على النظام السوري لا تحرير العراق، ولذلك سهل دخول الجهاديين عبر أراضيه لمقاتلة الأمريكان في العراق ثم أوقع بهم واستثمرهم في لعبته السياسية مع الأمريكان تحت عنوان «مكافحة الإرهاب».

إن كل هذه الاعتبارات والإشكالات توجب علينا تجديد النظر والقول في مفهوم الجهاد وصوره ووسائله وفيمن يقرره ويدعو إليه، وتطبيقاته في ظل الدولة القومية ووجود المؤسسات العسكرية والسياسية. وكذلك تفرض علينا إعادة النظر في من له الحق بالإفتاء في مسائل الجهاد؛ فالشُّعَب المعرفية تشعبت وتنوعت، وأمر الجهاد لم يَعُد قاصرًا على مجموعة من النصوص يستنبط منها الفقيه الحكم ليقدمه للناس، بل هي مسألة سياسية عسكرية دينية مركبة، ومع وجود نظام الدولة العلمانية والنظام السياسي الاستبدادي القائم على مصلحة النظام أو الأسرة أو النخبة أو الطائفة أصبحت الأمور أكثر تعقيدًا، فبعض الفتاوى أو المفتين يقدمون ـ بفتاواهم ـ خدمات سياسية لبعض الأنظمة وهم لا يشعرون.

وإذا كانت فتاوى الجهاد وقعت فيما وقعت فيه من إشكالات جعلت منها بيانات «لتبرئة الذمة» أو «للتهدئة» أو مطيةً للدفاع عن بقاء أنظمة سياسية بعينها؛ فإن ثمّة مشهدًا آخر نهج نهجًا غاية في الغرابة في التعاطي مع الحدث؛ مثّله خطيب المسجد الحرام في مكة حين قال في خطبته بتاريخ (٤ ـ ٤ ـ ٢٠٠٣): «إن الابتلاء كالدواء النافع يسوقه إلى المريض طبيب رحيم ناصح، وحق المريض العاقل الصبر على تجرع علقمه من دون شكوى حتى لا يتحول نفعه ضررًا»، وإنه يجب على المسلمين حين نزول البلاء «تحسين الظن بالإخوة في الدين عمومًا، وبولاة الأمر وأهل العلم والفضل خصوصًا»، يحصل هذا في دولة شاركت في الحرب على العراق عبر توفير التسهيلات العسكرية اللازمة للجيوش الغازية.

إن التعقيدات التي انطوى عليها المفهوم في حقل تطبيقه أظهرت أنه ليس شعارًا نهتف به، بل هو مضمون يمكن الاختلاف فيه وعليه وفي كيفية تنزيله على واقع الدولة القومية، وبفضل تلك التعقيدات حدثت تحولات في مفهومه فاستُحدثت تعبيرات عديدة كالجهاد السياسي، والجهاد المدني، والجهاد

الإلكتروني، والجهاد الاقتصادي، والجهاد الإعلامي. ويبدو أن تلك التعقيدات والتحولات التاريخية مع نشوء الدولة القومية (باستثناء ما حصل سنة ١٩٤٨م) دفعت إلى البحث عن فضاءات جديدة للمفهوم يمكن لها أن تُحققه دون صدام مع الأنظمة وبشكل يميزها عن ممارسات جماعات العنف من جهة، ويتناسب مع تعدد ساحات المواجهة بين الدولة والإسلاميين من جهة أخرى (الإعلام، الخطاب الديني، السياسة، . . .). اتسمت تلك الفضاءات بالسلمية بعيدًا عن المفهوم القتالي وتحت أسماء وعناوين جديدة، وفي بعض الأحيان كان يتم الإلحاح على «شمولية» مفهوم الجهاد وأن القتال أحد ألوانه وليس اللون الوحيد له بغرض تهميش الجانب القتالي والخروج من مأزق الجهاد القتالي في ظل الدولة القومية. وفي هذا السياق برز تعبير «الجهاد المدني»[٦٠]، صحيح أنه كانت هناك ممارسات وصور قديمة تتصل بهذا، تارة باسم «الجهاد الأكبر» (جهاد النفس والهوى)، وتارة باسم «جهاد اللسان والمال»، لكنها لم تشكل بديلًا عنه أو لم تستأثر به أو تحتل مركز الاهتمام فيه. محور هذا التوجه المدني هو العمل السلمي الذي كان يتم التعبير عنه بـ «اللاعنف».

في مقابل ذلك وُجد خطاب إيماني يتلمس طريق الفعل عبر أداء العبادات ليُصلح الله حال الأمة، تَمَثل في حال كثير من خطباء المساجد الذين يلحون على أن المشكلة تكمن في البعد عن شريعة الله، ولذلك حلّ بنا ما بنا، ولن ينصلح حالنا حتى يكون عدد المصلين في صلاة الفجر كعددهم في صلاة الجمعة[٦١]، ما يعني أنهم يتصورون الحل حلًا غيبيًا، وهو ـ في المحصلة ـ خطابٌ يصب في مصلحة السياسي كحال خطيب المسجد الحرام الذي يأمر الناس بالصبر على تجرع العلقم وإحسان الظن بولي الأمر في ظل الصمت تجاه غزو دولة إسلامية ومساندة ولي الأمر له. ومثلُ هذا الخطاب يذكّر بالنتيجة التي توصل لها مارتن ريزنبروت حين قارن بين الأصولية المسيحية والأصولية الإسلامية فخلَص إلى «أن الفكر الأصولي يعبّر عن تجربة عميقة بالأزمة، وهو يرى أن سبب الأزمة التي يمر بها المجتمع هو الانحراف عن المبادئ الخالدة التي نزل بها الوحي الإلهي ودوّنت في الكتب المقدسة وتحققت بالفعل في

(٦٠) سيأتي في الفصل الثالث من هذا القسم الحديث بتوسع عن الجهاد المدني.

(٦١) سمعت ذلك على سبيل المثال في كل من قطر، وسوريا، ومصر، بل في مدينة القاهرة وفي الريف أيضًا.

جماعة مثالية. والطريق الوحيد للخلاص من الأزمة الراهنة هو الرجوع إلى هذه المبادئ والتعاليم الإلهية»[٦٢]. وإذا كان تشخيص جماعات العنف للأزمة أكثر واقعية وأبعد عن المنزع الغيبي فإنه أكثر كارثية.

العنف والجهاد: مشكلات الوصل والفصل

إذا كان العنف ينتج عن جدل الفكر وحركة الواقع معًا، فلا يمكن الحديث عن عنف مجرّم مطلقًا، كما لا يمكن الاكتفاء بوصف فعل ما بأنه عنيف لتجريمه وسحب الشرعية عنه؛ إذ من الضروري التساؤل لماذا يظهر هذا العنف؟ ولماذا ينمو في مكان وزمان ويخبو في مكان وزمان آخرين؟ فالعنف ليس جوهرًا ثابتًا، كما أنه ليس مجرّمًا دائمًا من حيث المبدأ؛ فقد سبق القول: إن الجهاد بمعناه الاصطلاحي يحتوي على ممارسة لون من ألوان العنف (العنف المشروع)، والحرب كذلك هي عنف عمومي من قتل ودمار، ولكن الموقف من العنف يخضع لاعتبارات مركبة وضوابط يجب أن تكون واضحة، شاع التعبير عنها حاليًا بـ «التفريق بين المقاومة والإرهاب»، ومن ثم تبدو «عقيدة» اللاعنف المباشر في مواجهة العدوان والاحتلال غير واقعية في إطلاقيتها بوصفها «عقيدة»[٦٣].

لكن المعضلة مع العنف تكون حين ينفصل عن مفهوم «الجهاد» بالمعنى الديني، أو عن مفهوم «المقاومة» بالمعنى القانوني والوطني. فالمشكلة مع العنف الذي تمارسه الجماعات المنتسبة إلى الإسلام أنها تسعى لشرعنته عبر زجّه تحت مفهوم «الجهاد»، والمشكلة مع الأطراف الدولية بقيادة أمريكا أنها تسعى لتجريم كل فعل يناهض مصالحها وتحالفاتها بما يشمل المقاومة الفلسطينية، وتشرعن ذلك التجريم عبر زجه تحت مفهوم «الإرهاب» المرن وغير المحدد.

يشكل العنف أحد أساليب الصراع السياسي حيث لا تُجدي أساليب العمل السلمي لاستخلاص حق مُستَلب، لكن مرحلة الصراعات هي من أشد الأمور إعضالًا على المستوى الأخلاقي؛ لأنه يدخل فيها اعتبارات خارجة عن

---

(٦٢) فريتس شتيبات، الإسلام شريكًا، مصدر سابق، ص٨٠.

(٦٣) من المهم قراءة ما كتبه منير شفيق، نظرية «اللاعنف المباشر».. عمومًا وفلسطينيًّا، «الحياة» اللندنية بتاريخ ١٣/٠٧/٢٠٠٣م.

اعتبارات الوضوح الأخلاقي، ولا يمكن الوثوق فيها بأخلاقيات مطلقة لفكرة حقوق الإنسان، وقد رأينا جميعًا في العراق ممارسات كلّ من الجنود الأمريكيين وجماعات منتسبة إلى الإسلام، وخصوصًا ممارسات الزرقاوي وتنظيم الدولة وغيرهما. فدوامة «الرد» و«المعاملة بالمثل» و«الاستثناء» الظرفي وغيرها من الحجج من شأنها أن تزيد الأمور تعقيدًا.

ما يعنينا هنا ـ على مستوى المفاهيم ـ هو الفصل والوصل بين العنف المجرّم و(الجهاد) الذي يختلط به كثيرًا، إلا أن هذا الفصل لا أطمح إلى أن أقوم به؛ لأن الوصل والالتباس بين العنف والجهاد سيبقى قائمًا في ظل الصراع والإحباطات التي ذكرناها سابقًا، وفي ظل فشل مشروع الدولة القومية والتعقيدات التي أحاطت بتطبيق مفهوم الجهاد في ظلها، مع الاعتراف بأن جزءًا من المشكلة قائم لدى فئة من الناس تريد أن تعيد رسم العالم على صورة المجتمع الإسلامي الأول في المدينة المنورة قبل قرون، وتَعتبر الجهاد الوسيلة الوحيدة لتحقيق ذلك، فمشكلة هذه الفئة في تصوراتها وأفكارها. ومع ذلك يمكن تحديد فوارق جوهرية تفصل بين العنف والجهاد، فقضايا «الجهاد» تتعلق بالشأن العام وتجمع الديني إلى السياسي وتتطلب معالجة مركبة ولها بابها الواسع في الشريعة الإسلامية، فهي ليست رهينة تصرفات خاصة لأفراد أو تنظيمات، خصوصًا حينما يطاول الأمر الدماء والشأن العام للإسلام والمسلمين، ومن هنا يجب التفريق بين الفتاوى الفردية و«فتاوى الأمة» التي هي «حالة تُحرك عموم الأمة»(٦٤).

يتميز الجهاد بوضوح هدفه، ووضوح وسائله، والتزامه بأحكام الشرع ومكارم الأخلاق التي جاء بها الإسلام: قبل القتال وأثناءه وبعده، وممارسته تبقى محصورة في محدِّدات الأهداف والغايات التي تكمن في الإجابة على سؤال «لماذا. . .؟»، والتي تأخذ شكل مطالب قبل أو أثناء أو بعد القتال. وإجماع المسلمين ـ كما قلنا ـ على أن الجهاد هو في «سبيل الله» ولإعلاء كلمته، وينحصر في هدف واضح ومحدد ـ في حالة جهاد الدفع ـ هو حفظ

(٦٤) يحدد سيف الدين عبد الفتاح «فتاوى الأمة» بعدد من الخصائص منها: أنها تستهدف استثمار إمكاناتها وتحصّن مصالحها، وتحسب الأضرار التي تحيق بها، وتستدعي علماء الأمة وفقهاءها وليس فتاوى فردية لأشخاص أو جماعات معزولة. انظر: سيف الدين عبد الفتاح، نحو منهجية لبناء وفهم «فتاوى الأمة»، دراسة منشورة في:
<http://www.islamonline.net/Arabic/contemporary/2003/09/article04_1.shtml>.

الكليات الخمس، وفي حالة جهاد الطلب ـ مع القائلين به ـ فالهدف هو الدعوة إلى الدين/الإسلام، وبَسط سلطانه على الناس، ومن هنا لم يكن الهدف «الإضرار» أو التشفي (جمهور الفقهاء يرون أن علة الجهاد الحرب لا الكفر)، ولم يكن الهدف إعمال القتل في العدو (يجب إيقاف الجهاد عند الفقهاء في حالة إسلام العدو أو استسلامه)؛ لأن الهدف دفعه عن حرمات المسلمين في حالة الدفاعي، وإصلاحه لا إلغاؤه، وإجباره على ممارسة التسامح لا إفناؤه في حالة الهجومي. فهو قتال من أجل فكرة/مبدأ ديني أخلاقي كلي، يحتكم في أدواته ووسائله إلى ميثاق الوحي الإلهي، فهو ليس لتحقيق تصور فرديّ لجماعة أو تنظيم أو مصلحة خاصة، وهو مع ذلك كله فعل مجتمع وأمة كما في فلسطين، وليس فعل جماعات معزولة. أما العنف ـ كما يقوم به بعض الجماعات التي تنتسب إلى الإسلام ـ فينقصه الوضوح في الرؤية، ويشتمل على قصور في الأهداف، وخطأ في الوسائل، ومخالفة للضوابط الشرعية، وهو اجتهاد أفراد أو جماعات معزولة عن المجتمع تخالف جمهور الأمة وفي قضايا الأمة، ثم إن هذه الجماعات لا تمثل الأمة، بل كثيرًا ما تشكل قطيعة معها، ويتخذ بعضها موقف المفاصلة وتصل إلى حد التكفير أو التهاون في صيانة دمائها لا مصالحها فقط حين يتحول الجهاد نحو الداخل الإسلامي من مدخل تكفير المجتمع والدولة.

«تنظيم القاعدة» والجهاد العبثي

يمكن الحديث عن تنظيم القاعدة وممارساته الجهادية المزعومة؛ لكونه أبرز التنظيمات العنيفة فحتى تنظيم «الدولة الإسلامية» ما هو إلا تطور عنه، فتنظيم القاعدة أصبح عنوانًا على الحالة الجهادية المعاصرة خصوصًا بعد أحداث ١١ سبتمبر وإعلان «الحرب على الإرهاب»، ذلك أن التنظيم انتقل بالجهاد ـ بعد أن حولته جماعات العنف إلى الداخل (العدو القريب) ـ إلى الخارج وضد العالم باستهداف القوة العظمى فيه (العدو البعيد)، فكان برنامجه خلق الصدامات مع العالم والأنظمة والمجتمع في آن واحد كما آلت إليه ممارساته. فاستهداف الأمريكيين في كل مكان، ثم إحداث التفجيرات في أمكنة مختلفة في الدار البيضاء والرياض وغيرهما، ثم تحويل المواجهة إلى النظام السعودي وأجهزته، وتهديد نفوس ومصالح الناس يدل لذلك، كما يؤكد غياب الرؤية الواعية عن منفذي تلك التفجيرات، وسيطرة نزعة الانتقام، أو «إثبات

الوجود» لتتحول هذه إلى أهداف «شخصية» دون اعتبار مصلحة دينية أو حتى سياسية لقضايا الأمة. ما يؤكد غياب البعد السياسي عن منطق وفعل «القاعدة» وما شاكلها ـ فضلًا عن خطاباتها ـ هو الإصرار على ذات الفعل دون الاكتراث بعواقبه، حتى إن جاءت معاكسة(٦٥).

ثمة فارق مهم هنا في الفرق بين العنف والجهاد، وهو أن القاعدة لم تكن أهدافها واضحة؛ ففي حين بدأت باستهداف «اليهود والصليبيين»، تحولت إلى «إخراج الوجود الأمريكي» من الجزيرة العربية، ويبدو أن خطأ حساباتها ووسائلها وعدم إدراكها للعواقب دفع بها إلى متغيراتٍ وتحولات انتهت بها إلى القيام بعمليات «إثبات وجود» أحيانًا، ثم تحويل المواجهة إلى النظام السعودي نفسه بعد أن كانت تستهدف الوجود الأجنبي فقط، وثمة ملاحظة جديرة بالاهتمام وهي أنها التفتت إلى ساحات خلفية للجهاد بتعقب الأمريكيين، ولم تقدم أي شيء على ساحة الجهاد المتفق عليه على الأقل (فلسطين)، وإن ظهر في خطابها الإعلامي فقط بعد أحداث سبتمبر، فهو جهاد مقتصر على تخوم العالم الإسلامي: البوسنة وكوسوفو والشيشان وأفغانستان وكشمير والفلبين، ونيويورك بالطبع(٦٦).

صحيح أن بن لادن حظي ـ فيما يبدو ـ بشعبية جيدة في العالم الإسلامي، بوصفه بطلًا استطاع أن «يفعل شيئًا» في ظل هذه الأوضاع، وبخطابه الإيماني الذي يربط بين أفعاله وبين قضايا مركزية كفلسطين والسياسة الأمريكية، وهي مطالب شرعية تتوق نفوس كل المسلمين إليها، لكن ذلك لا يعني أنهم يؤيدون أفعاله ووسائله تلك، بل نلحظ أن بعض المنضمين إلى تنظيمه أحدثوا قطيعة مع أهليهم وبلدانهم، وقالت بعض العائلات: إنها فقدت الاتصال بأولادها. ويكفي أن نقارن فخر واعتزاز عائلة استشهادي فلسطيني بارتباك عائلات منفذي الاعتداء على مركز التجارة العالمي(٦٧).

ملمح آخر بارز في الفرق بين العنف والجهاد يتمثل في الوسيلة المستخدمة لذلك، فخطف الطائرات المدنية، والتضحية بالمئات من ركابها في عملية

(٦٥) انظر التفصيل في: معتز الخطيب، القاعدة.. قطيعة مع الشريعة والسياسة، «الحياة» اللندنية، ١٦ ـ ٦ ـ ٢٠٠٣.

(٦٦) كما لاحظ ذلك أوليفيه روا، عولمة الإسلام، مرجع سابق، ص٢٥.

(٦٧) سبق إلى هذه الملاحظة أوليفيه روا، المرجع السابق، ص٢٣

انتحارية، واستهداف مراكز مدنية (حتى لو كانت اقتصادية وتم الحديث عن الارتباط الوثيق بين السياسة والاقتصاد)، واستهداف الأجانب المدنيين المقيمين في بلاد المسلمين، كل هذا لا يدخل في الجهاد المعروف فقهًا لاعتبارات فقهية متعددة(٦٨).

يبدو جليًا الآن أن ممارسات «القاعدة» العبثية لم تشكل أي مكسب سياسي أو استراتيجي أو تكتيكي، أو حتى دينيّ، سواء لجهة قضايانا العالقة أم لجهة ممارسة «الجهاد» نفسه كمفهوم له ضوابطه وأحكامه. في المقابل نجد أن النتائج السلبية التي تركتها متعددة، منها ـ فضلًا عن تلك الجرائم التي ارتكبتها ـ أنها أضرّت، على المستوى الإعلامي والمفهومي، بمفهوم «الإسلام» وصورته كديانة؛ لكونها تنتسب إليه أو أن المنفذين ينتسبون إليه. وأضرت بمفهوم «مقاومة الاحتلال» المشروعة دينًا وقانونًا؛ لكونها تقع في ذات السياق الإعلامي التواصلي، وتنتسب إلى ذات الدائرة (الإسلام) التي صارت ـ على مستوى التصور بفعل الإعلام ـ المنبع والحاضن لهذا الفعل. من جهة ثانية أن هذه العمليات العنفية خارج إطار الشرعية ـ الدينية والقانونية ـ غذت «تبريرات» العنف المعاكس الذي تتخذه الأنظمة الدولية والمحلية بحجة أنه «ردّ» على العنف الأول.

الناحية التواصلية بالغة الأهمية هنا؛ فقد كانت أحداث سبتمبر من أكبر العمليات التواصلية في التاريخ، على المستوى الإعلامي، دون أن يعني ذلك تحقيق أهداف منفذيها، فهي قد أوجدت فيضًا تواصليًا سلبيًا، أمكن من خلاله تحقيق مكاسب للأعداء سياسية وثقافية وقانونية وغيرها. فعلى المستوى السياسي والعسكري تم استثمار ذلك الفيض التواصلي السلبي «للإرهاب» في مناطق متعددة في كل من فلسطين لحساب إسرائيل لمزيد من ممارسة القمع والإجرام، وفي الشيشان لحساب روسيا، وفي كشمير لحساب الهند، وفي أمريكا نفسها التي استطاعت تمرير «قوانين الإرهاب» المصادمة لكل حقوق الإنسان من دون اعتراض يذكر، بعد أن كانت هذه القوانين مجرد «مشاريع» في

(٦٨) يُنظر في تلك الاعتبارات: فيصل مولوي، تفجيرات نيويورك وواشنطن.. رؤية إسلامية، دراسة منشورة في:
<http://www.islamonline.net/Arabic/contemporary/tech/2001/article21-b.shtml>.
وقطب سانو، الإرهاب.. بين الشريعة والـ«إف بي آي»، دراسة منشورة في:
<http://www.islamonline.net/Arabic/contemporary/2003/02/article04.shtml>.

ملفات اليمين الأمريكي منذ عهد الرئيس رونالد ريغان، إلى حين توفر «اللحظة التواصلية» المناسبة لتمريرها، وهو ما قدمته أحداث سبتمبر، الأمر الذي أدى إلى بروز تعبير «مستثمري العمليات الإرهابية»، فضلًا عن اتخاذها ذريعة لغزو أفغانستان والعراق وما تلاهما من تطورات سياسية في منطقة الشرق الأوسط.

لقد جاءت نتيجة عمل «القاعدة» مضادّة لما أرادت أن تحققه، ولم يَدُر في خلد قيادتها الفكرة القائلة: إن العمل السياسي يقاس نجاحه بالنتائج وليس بالنيات. فالنتائج كانت وخيمة ومضادة للأهداف. فإن كانت «القاعدة» ترغب عن طريق «الإرهاب» في تغيير الأنظمة المحلية التي تتوجع من سياساتها، فذلك لم يحدث بأفعال القاعدة بل بالعكس أمدها بالشرعية الزائفة دوليًا، بل أصبحت الحرب على الإرهاب ذريعة لتركيز سلطة أكثر ووأد الأصوات المطالبة بالتغيير، فأصبحت الدول أكثر بوليسية من ذي قبل. وإن كانت ترمي إلى تقليص نفوذ الولايات المتحدة في المنطقة فقد أصبحت الولايات المتحدة في كل من أفغانستان والعراق وتقريبًا في كل مكان، وزوّدت أعمال «القاعدة» الولايات المتحدة بنفوذ إقليمي ودولي قد يستمر لعشرات السنوات المقبلة، وعززت عالميًا من سياساتها. وإن كانت «القاعدة» تروم نصرة الفلسطينيين، وإضعاف إسرائيل، فيكفي إلقاء نظرة على الوضع الفلسطيني لنصل إلى أن العكس تمامًا قد تحقق بعيد هجمات ١١ سبتمبر. هل يمكن القول: إنها كانت مجرد عملية ثأر وشفاء للغِلّ؟

تفصل الفوارق المذكورة آنفًا ممارسات القاعدة أيضًا عن حركات التحرر الوطني أو حركات المقاومة التي تستخدم العنف (المشروع) في حدود الضرورة والإمكانية والجدوى، وقد لحظ المستشار طارق البشري أن هذه الأركان الثلاثة تَحققت في حالات استخدام العنف في حركات التحرر الوطني، فلا يقوم التصارع على أرض للخصم فيها مزية تفضل مزية حركات التحرير، ولا يقوم تصارع في وقت هو لصالح الخصم، ولا يتخذ في الصراع وسائل يكون لدى الخصم فاعلية فيها تفوق فاعلية حركات التحرير. وهذا العنف المشروع يكون بضوابط واضحة فلا يستخدم إلا ضد الأجنبي المعتدي على الوطن، ولا يستخدم إلا في الإطار الجغرافي للأرض المحتلة، ولا يستخدم إلا مع أطراف الصراع الذين هم مشتبكون اشتباكًا مباشرًا في الصراع[٦٩]. ومن هذه الضوابط والمحددات تأتي مشروعية هذا العنف المحدد.

(٦٩) انظر: طارق البشري، العرب في مواجهة العدوان، القاهرة، دار الشروق، مشروع مكتبة الأسرة، ٢٠٠٣م، ص٤٦ ـ ٤٩.

هكذا انفصلت أعمال وممارسات القاعدة عن الجهاد كتعبير ديني له محدداته وضوابطه، وعن المقاومة الوطنية كتجربة تاريخية وقانونية أيضًا لها ضوابطها ومحدداتها، وبهذا الشكل وفرت أحداث سبتمبر المسوغ والمستند للمعتدي لممارسة مزيد من القمع والاعتداء تحت ذريعة «الدفاع» عن النفس، ولنتذكر أن مفهوم «السيادة» تم تجاوزه بناء على أن طبيعة «إرهاب» القاعدة معولَم لا حدود له، ولا معالم واضحة له يمكن الإجهاز عليها، ومن ثم كانت ساحة مكافحته العالم بأسره، واستخدم «الإرهاب» مرادفًا للإسلام لكون عنوانه إسلاميًا.

العنف وسبل الإصلاح

تم الإلحاح في هذا الفصل على تركيبية ظاهرة العنف، وأنه نتاج جدل الفكر وحركة الواقع معًا، وأنه ظهر في ظل فشل مشروع الدولة القومية أو الوطنية، وفي ظل علاقتها بالخارج وبالدين وعلاقة الخارج بها، وإذا كان ذلك كذلك فيمكن القول: إننا لا نتوقع له أن يفقد أهميته ويتهمش وجوده قبل أن يتغير الموقف تغيرًا جذريًا، فالتغيير لا يتم في الوعي وعلى مستوى المفاهيم فقط بل في الواقع أيضًا، وهو تغيير سياسي وديني واجتماعي وفردي.

إن معالجة العنف بناء على هذا التفسير المركب، وتوزيع المسؤوليات وتعددها، إنما يقضي بإصلاح سياسي يجعل الدولة تقوم بوظائفها وتكتسب شرعيتها بالاستناد إلى الإرادة الشعبية لا إلى نخبة متحكمة ترتبط بعلاقات مصالح شخصية مع الخارج، وبالحفاظ على وجود الأمة وأهدافها العليا وتدبير شأنها واحترام معتقداتها بإعادة تعريف العلاقة بين الدين والدولة، عبر التخلي عن وهم إمكان استتباع الدين لخدمة أغراض الدولة/النخبة، والتخلي عن وهم استبعاد الدين من المجال العام أيضًا؛ لأن في هذا تجديفًا ضد الدين، واحتقارًا لتوجهات الأمة التي تتبجح بالحديث عن مصالحها وحقوقها، ومن المؤسف أن الخطاب العلماني التقليدي لا يزال يلح على عقيدة «ضرورة استبعاد الدين» في الوقت الذي يطالب فيه بالديمقراطية بما هي المشاركة في تدبير الشأن العام فيلغي - ابتداءً - إرادة ومعتقدات الشعب الذي يطلب إشراكه؛ لأنه يتصور أنه بهذا يستطيع حسم المعركة التي يخوضها مع خصمه الإسلامي السياسي ولو على حساب المجتمع ومخزونه الرمزي (المعتقدات والشعائر والتقاليد).

شهدت المجتمعات الأوروبية الغربية تهدئة مرموقة للعنف في المجال الداخلي، فاستقرار النظام الديمقراطي فيها أتاح لها أن تطور آليات لاحتواء العنف، وأن تخلق إطارًا مؤسسيًا لتسيير المنازعات، وشرعنة الصراعات السياسية. فالعنف الداخلي لا يتفجر إلا إذا حُبس الصراع السياسي في مرجل محكم الإغلاق. والحال أن الإقرار لحركات المعارضة والاحتجاج بحقها في التعبير العلني عن وجهات نظر انشقاقية منعها من أن تتحول إلى حركات سرية، وبالتالي إلى سلوك طريق العنف[٧٠] لتتم إدارة العنف بصورة خطابية فقط، وفي إطار اللعبة السياسية المؤثرة وليس الصورية.

تركيبية العنف تقضي بأن يكون مع الإصلاح السياسي إصلاحٌ ديني يتم فيه تفكيك ما أسميناه «فقه العنف»، ورسم علاقة سوية مع العالم، والارتقاء إلى مستوى العصر، وتحرير المرجعية من قبضة الدولة/ النخبة؛ فقد كان استيلاء الدولة على المرجعية أحد مصادر نشأة العنف؛ بنشوء مرجعيات فقهية تتغذى مصداقيتها وشعبيتها من شدة بُعدها ومعاداتها للدولة في مقابل سحب الشرعية عن «فقهاء السلطة» والمؤسسات التقليدية لكونها «مؤسسات سلطة» وتعمل لخدمة أهدافها لا للقيام بواجباتها الحقيقية.

---

(٧٠) انظر: جورج طرابيشي، لماذا انحسر العنف في المجتمعات الديموقراطية، الحياة اللندنية، ٣٠ ـ ٠٥ ـ ٢٠٠٤م، وهو مراجعة لكتاب «العنف السياسي» لفيليب برو.

الفصل الثاني

سيد قطب وجماعات العنف

أول ما يُلحظ في التعامل مع فكر سيد قطب رَحِمَهُ اللَّهُ أن الكثيرين يقرؤونه بمعزل عن سياقه زمانًا ومكانًا وظروفًا وتكوينًا شخصيًا. وهذا يرتد إلى النزعة الإطلاقية السائدة لدى كثير من الإسلاميين حين يتصورون الأفكار متعالية تهبط من السماء لا تنبع من الأرض. وهذه الملحوظة المنهجية لها تأثيرها الكبير في الموقف الذي سنتخذه مع أو ضد، ومن الأفكار التي سنناقشها سواء وصفناها بالتطرف أم بالاعتدال، فهما وصفان غير كافيين بذاتيهما؛ دون النظر إلى بيئة تشكل ذلك الفكر، وروافده، وفي مواجهة مَن وماذا؟. هذا النظر سيؤدي بنا - على مستوى الفكرة - إلى مسألة أخرى لصيقة به وهي: هل يصلح لزماننا هذا كلًا أو جزءًا؟ وإن كان يصلح جزئيًا فما التعديل الواجب عليه؟ وما الذي تغيّر؟. وسيؤدي بنا - على مستوى الموقف - إلى تقدير أهمية الرجل في زمنه، وعدم غمطه حقه، لا تقديسًا ولا تهوينًا. فقطب برز في خضمّ الصراعات الفكرية وحصول «المثال» الغربي على قدر كبير من السيادة في القيم السياسية وفي العادات وأساليب العيش، وفي ظل صعود نجم الاشتراكية والفكر القومي لدرجة ظهور محاولات تحمل الربط - ولو عنوانًا - بين الإسلام والاشتراكية والقومية، كما في الكتاب المشهور لمصطفى السباعي «اشتراكية الإسلام» على سبيل المثال.

فكر قطب.. وسياقه التاريخي

كانت الصراعات الفكرية الدائرة آنذاك، سواء التغريبية أم الإسلامية الإصلاحية، تعكس - في أحد جوانبها - حالة نفسية تجاه الغرب؛ انبهارًا بمنجزاته، ومع سقوط الخلافة وقيام الدولة الوطنية العلمانية سادت أجواء من اهتزاز الثقة بالنفس، وفي هذا السياق جاء السؤال الكبير والمؤثر الذي صاغه

أبو الحسن الندْوي (١٩٥٠م) رَحِمَهُ اللهُ عنوانًا لأحد أشهر كتبه: «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟»، واعتبره سيد قطب «من خير» ما قرأ من الكتب التي تتناول الإسلام كـ «عقيدة استعلاء، من أخص خصائصها أنها تبعث في روح المؤمن بها إحساس العزة من غير كبر، وروح الثقة من غير اغترار، وشعور الاطمئنان من دون تواكل، وتُشعر المسلمين بالتبعة الإنسانية الملقاة على كواهلهم، تبعة الوصاية على هذه البشرية في مشارق الأرض ومغاربها، وتبعة القيادة في هذه الأرض للقطعان الضالة»، بعد أن انتكس المسلمون «إلى الجاهلية الأولى» ـ على حد تعبير سيد قطب في مقدمته للكتاب ـ[1].

سيد قطب كانت كتاباته مشبَعة بالحديث عن زيف الحضارة الجديدة، وجناياتها على الإنسان، وفقدان الرجل الأبيض لدوره. كان يكتب من منطلق استعلاء إيماني، **وكان مشروعه هو تجديد إيمان المؤمن بدينه، وشحذ همته؛ ليكون مؤهلًا لدور الوصاية**، فأعاد تعريف مفهوم «الجهاد» كما أوضحناه من قبلُ، وحمل على القائلين بكونه دفاعيًّا بشدة، واتخذ موقف المفاصلة من الأنظمة التي وصفها بـ «الجاهلية»، وتحدث عن ضرورة بناء الطليعة المؤمنة التي ستكون نواة للمجتمع الإسلامي على صورته الأولى، ونقاؤه لا يتأتى إلا من عزلته عن «الجاهلية» السائدة، ومن ثم فإن الحديث عن الاجتهاد الفقهي قبل إنشاء المجتمع الإسلامي هو ـ بمنظوره ـ عبثٌ؛ فالاجتهاد يكون لمجتمع إسلامي لا جاهلي.

كان الخيار الراديكالي للأمة حسبما صوّرته نخبها في ذلك الوقت هو إما التغريب الذي كان يعني التقدم، أو الأسلمة التي تعني لدى التغريبيين التخلف والرجعية، وكانت مظاهر المجتمع تسير باتجاه التغريب؛ الأمر الذي أدى إلى نشوء فكر الهوية، وهنا مثّل قطب أحد أركانه فبعث الكثير من الثقة في نفوس قرائه بدينهم ونصرته وعظمته، وزهّدهم بالنموذج الغربي وحضارته، وبين لهم أن الإسلام هو الحضارة حين رفض وصفه بـ «المتحضر». **واللافت أن قطبًا كان يرى أن دور الإسلام المنتظر يقتصر على دائرة القيم فقط**، والتي ترتكس فيها الحضارة المعاصرة، فقيادة العالم الغربي أوشكت على الزوال؛ لأنه «لم يَعد

---

(١) مقدمة سيد قطب لكتاب: أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، القاهرة: مكتبة الإيمان، ص١٠ ـ ١١.

يملك رصيدًا من القيم يسمح له بالقيادة»، و«لابد من قيادة تملك إبقاء وتنمية الحضارة المادية التي وصلت إليها البشرية عن طريق العبقرية الأوروبية في الإبداع المادي، وتزود البشرية بقيم جديدة جدَّة كاملة». هذه القيادة هي الإسلام، كما يقول قطب[٢].

لكن في المقابل لم يكن **نقاء تصورات قطب ونزعته الطهورية لتعكس بالضرورة واقعيتها وصحتها أيضًا**، فقد كان مسكونًا بالمفاصلة الحدية مع جاهلية المجتمع، وبهاجس أن الصراع مع العالم بأسره ومع الأنظمة هو عقدي، وأن نقطة البدء في إقامة المجتمع الإسلامي هي تعبيد الناس ـ بحق ـ لله؛ وفق مدلول الحاكمية عنده والتي هي من العقيدة (كلمة لا إله إلا الله)، ومن هنا كانت المفاهيم المركزية التي ميزت فكره هي: الجاهلية والحاكمية، ومن باب هاتين الفكرتين (العقديتين) دخلت إلى الفكر السياسي الإسلامي والعمل الحركي جميع أفكار المقاطعة والتكفير والاستحلال واستباحة الدماء والأموال، وعدد من النتوءات التي نُسبت إلى الإسلام.

لم تكن أفكار قطب تتناول مسائل فقهية فرعية، بل كان ينأى بنفسه عن ذلك أيضًا، ليس لأنه ليس بفقيه فقط، ولكن بناء على رؤيته الخاصة بخصوص «حضور» الفقه في المجتمع «الجاهلي»، وهو وإن لم يكن يهدف ـ كما يبدو وكما صرح هو في بعض شهاداته ـ إلى الحكم على الناس، لكن **أصول أفكاره هي أفكار عقدية، فهو قد جعل نظرية «الحاكمية» مسألة عقدية لصيقة بالإيمان والكفر، بل داخلة في مفهوم «التوحيد» الذي هو أخص خصائص مسائل الاعتقاد**، وربما يكون متأثرًا في تقرير هذا بعكوفه على كتب الإمامين الكبيرين ابن تيمية وابن القيم ـ رحمهما الله ـ في سجنه[٣] حيث بلور «حاكميته» في صورتها الأخيرة في كتاب «المعالم»، وهو بهذا قدم للسلفية الجهادية المعاصرة

---

(٢) سيد قطب، معالم في الطريق، القاهرة: دار الشروق، المقدمة.

(٣) يقول أحمد عبد المجيد وهو من تنظيم ٦٥ الخاص في شهادته عن قطب: «حدث تغيير في أفكار سيد قطب، فعندما كان في مستشفى ليمان طرة، طلب من أسرته كتب الشهيد حسن البنا، والأستاذ أبو الأعلى المودودي، فبدأ يَتَنبه إلى أمور كانت غائبة عنه، خاصة في ضرورة التركيز على موضوع العقيدة، ثم بدأ يطلب كتب «ابن تيمية» و«ابن القيم»، وبدأ التغير في تفكيره وكتاباته، وظهر ذلك جليًا في الطبعة الثانية من الظلال، بدءا من الجزء (١٣) والأجزاء الأخيرة، وكتاب «خصائص التصور الإسلامي»، و«مقومات التصور الإسلامي» و«معالم في الطريق». الشهادة منشورة في: معتز الخطيب (تحرير ومشاركة)، سيد قطب والتكفير: أزمة أفكار أم مشكلة قراء؟، القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٩، ص١٤٧.

مَعينًا ثريًّا أدركت من خلاله «الشرك المعاصر» الذي يعكر صفاء التوحيد، ولزم منه تكفير الحكام والأنظمة.

هذا فضلًا عن أنه شكّل مع المودودي ـ ومن قبلهما حسن البنا ـ ريادةً لفكرة «النظام الإسلامي الشامل» طوالَ الخمسينيات، والتي كان لها كبير الأثر على رؤية الحركات الإسلامية لدورها، وذلك عندما كتبا في مكافحة الرأسمالية، ومحاسن النظام الاجتماعي والاقتصادي الإسلامي، كما كتب محمد الغزالي والسباعي ـ رحمهما الله ـ في مكافحة الشيوعية، وفي القراءة النقدية للإعلان العالمي لحقوق الإنسان، إلا أن قطبًا سقى ذلك النظام بفكره الثوري، وأمده في «معالمه» ببرنامج عمل لتنفيذه، وبيئةُ ذلك كانت أجواء القطيعة والاشتباك مع النظام الحاكم في مصر.

يقوم النزاع هنا كثيرًا حول مسألتين أساسيتين: الأولى هل لفكر قطب علاقة بجماعات العنف والجهاد التي ظهرت؟ والثانية: هل يتحمل قطب مسؤولية هذا كله؟

فكر قطب.. والفكر الحركي والجهادي

فيما يخص **المسألة الأولى**: يبدو للعديدين ولي أن **فكر قطب شكل مَعينًا لكل الفكر الجهادي والحركي**، ومن السهل أن نلحظ كاريزما قطب لدى عدد من الحركات الإسلامية بدءًا من الحديث عن علاقته بالتنظيم الإخواني الخاص ودوره في الانشقاقات التي حدثت داخله أثناء فترة سجنه حتى قيل: إن تنظيم الإخوان غصّ بفكر سيد فلا هو قدر على هضمه ولا هو قدر على لَفْظه، مرورًا بعبد الله عزام رائد «الجهاد الأفغاني» الذي يقول: «وجهني سيد قطب فكريًّا، وابن تيمية عقديًّا، وابن القيم روحيًّا، والنووي فقهيًّا. فهؤلاء أكثر أربعة أثروا في حياتي أثرا عميقا»[٤]. وكذلك يذكر أبو قتادة عن الظواهري أنه عاش شبابه «منفعلًا بما كتبه سيد قطب»[٥] إلى أن التقى شبابًا مثله وأسسوا التنظيم، كما أن أبا قتادة شديد الاحتفاء بفكر سيد قطب ويقول: إن «الحركات الإسلامية توقفت

---

(٤) عبد الله عزام، عملاق الفكر الإسلامي الشهيد سيد قطب، باكستان، مركز شهيد عزام الإعلامي، ط١، ص٢٧.

(٥) في تصريح مع كميل الطويل، أبو قتادة»: الظواهري «حكيم الحركة الإسلامية» وكتاب الزيات عنه «انتقام» و«حالة شاذة»، الحياة ٢٠٠٤/٠٥/١٢.

عمومًا في التقدم نحو الأفضل، ومن الأمثلة الصريحة على ذلك صنيع الإخوان المسلمين؛ فقد كان سيد قطب ـ رحمه الله تعالى ـ هو النتيجة الجيدة والموقع المتقدم بعد حسن البنا»[٦]، ويعتبر الحركات «الجهادية السلفية» هي «الطائفة المنصورة»، وأن أول أسس شرعية عملها هو أن دار الإسلام «قد انقلبت إلى دار كفر وردة؛ لأنها حُكمت من قبل المرتدين، ولأن الكفر قد بسط سلطانه عليها من خلال أحكامه ودساتيره»[٧]، وهذا ذاته مضمون ما نجده لدى قطب في كتبه، ومع ذلك فهذا ليس حكمًا على الأفراد كما ينبّه.

كما أن صالح سرية ـ وهو صاحب أول تطبيق فعلي للعنف في مصر عام ١٩٧٤ من خلال «تنظيم الفنية العسكرية» ـ يقول في «رسالة الإيمان» التي كتبها سنة (١٩٧٣م): «إن كل الأنظمة ـ وكذلك كل البلاد الإسلامية التي اتخذت لها مناهج ونظمًا وتشريعات غير الكتاب والسنّة ـ قد كفرت بالله واتخذت من نفسها آلهة وأربابًا؛ فكل من أطاعها مقتنعًا بها فهو كافر»، وقد اعتبر أن قوانين الحكم والتشريعات هي «الفرض الأول؛ لأنها أساس التوحيد والشرك في هذا العصر»[٨]، وأحال في ذلك إلى سيد قطب. بل إنه اعتبر ـ في مقدمة رسالته تلك ـ أن مِن خير التفاسير لمعرفة «التفسير الحق» للقرآن كتاب «في ظلال القرآن» في طبعاته الأخيرة، وهي الطبعات التي تضمنت تعديلات قطب وأفكار الحاكمية والجاهلية والتكفير.

وبالرغم من أن محمد عبد السلام فرج ـ صاحب الدور البارز في اغتيال السادات ـ لم يأت على ذكر قطب في «الفريضة الغائبة» الذي كتبه عام ١٩٨١م وشحنه بنقولٍ عن ابن تيمية، إلا أن جوهر الكتاب يقوم على البدء بجهاد الأنظمة الكافرة، وأن «الأحكام التي تعلو المسلمين اليوم هي أحكام الكفر» على حد قوله. ففكرة الحاكمية وروح كتابات سيد قطب غير خافية في رسالته وإن لم يذكره صراحةً، فهو يتحدث عن تكفير الأنظمة وجهادها، ومفاصلة المجتمع، و«دعوة الناس إلى الإسلام» وغير ذلك.

كما أن أفكار وإصدارات «الجماعة الإسلامية» المصرية عن الجهاد

---

(٦) أبو قتادة (عمر محمود أبو عمر)، الجهاد والاجتهاد: تأملات في المنهج، بيروت/عمان: دار البيارق، ١٩٩٩، ص٦٩.

(٧) المرجع السابق، ص٤٨.

(٨) انظر: صالح سرية، رسالة الإيمان، ضمن: رفعت سيد أحمد، النبي المسلح ١٩٩١م.

وتحكيم الشرع والمواجهة مع الأنظمة لا بد أن تتماس مع فكر سيد قطب، وليس بالضرورة أن يكون الشكل الوحيد للتفاعل هو النقل والاقتباس الصريح أو المباشر، **ففكر العنف ـ كما يبدو لي ـ بطبيعته لا يقف عند مرجعية ثابتة، بل يطوّر نفسه وفق تعقيدات مختلفة تتعلق بالظرف والزمان والأشخاص، ولا يمكن السيطرة عليه**، وهو الأمر الذي يفسر الانشقاقات التي تحصل داخل بعض التنظيمات الجهادية العنيفة.

إن أي حركة جهادية أو تغييرية تتوسل بالعنف لا يمكن لها أن تزهد بالمعين الثوري الذي تركه سيد قطب، ومن هنا نجد أنه حتى حركات الجهاد الحقيقي ـ كحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين ـ تحتفي بسيد قطب إلى جانب احتفائها بعلي شريعتي ومالك بن نبي، وثلاثتهم يشكلون ـ وفق تعبير زعيمها الشهيد فتحي الشقاقي ـ «مثلثًا خطيرًا في الفكر الإسلامي الحديث»، وكان كتاب «معالم في الطريق» من ضمن ما استند إليه الشقاقي في «كيفية الصياغة الثورية للفكر الإسلامي». فقد تم النظر إلى سيد قطب داخل حركة الجهاد من زاوية تحقيقه «للشرط الذاتي» لعمليتي البعث والنهضة، أي الشرط الذاتي كمحرك للذات الإسلامية التي أرادها متميزةً وواعية بأزمة التحدي الغربي للأمة[٩].

تشير المعلومات والإشارات السابقة إلى أن ثورية قطب وأفكاره أثّرت على مجموعات ورجالات مختلفة التوجهات والعمل الحركي الإسلامي.

اعتذاريات القطبيين ومنهجية قراءة فكر قطب

أما فيما يخص **المسألة الثانية** (أي مسؤولية قطب نفسه) فيميل المدافعون عنه إلى أن المسألة لا تعدو أن تكون مشكلة قرائه لا مشكلته هو، ويعتذرون بأدبيته عن فقهيته، وبليونة تعبيراته عن دقة مدلولاتها، وبأفعاله مع أقواله عن الاكتفاء بأقواله فقط، وبالجمع بين نصوصه عامةً عن الاقتصار على بعضها فقط، وبظروف المولعين به والمقتبسين منه عن مدلولات أفكاره في ذاتها وأن الظروف أوصلتهم إلى ما أوصلتهم إليه. وهنا يحسن أن نذكر ملحوظات منهجية في قراءة الأفكار عامة، وقراءة فكر سيد قطب ﷺ تحديدًا.

---

(٩) انظر أنور أبو طه، حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، رسالة جامعية في علم الاجتماع السياسي، الجامعة اللبنانية، ١٩٩٩م، فصل: «أيديولوجيا الإسلام المحارب». سنة ١٩٩٩م.

١ ـ ضرورة النظر إلى ملابسات تأليف الكتاب

إنه لا بد من النظر مرة أخرى في ملابسات تأليف الكتاب الذي يُرجع إليه، وأن مصنفات كاتب ما ليست جميعها على الدرجة نفسها من العمق والتحرير **أولًا**، فمنها ما يكون في ابتداء الأمر، ومنها ما يكون لأغراض أخرى؛ فقد كان من عادة العلماء قديمًا أن يصنفوا الكتب في بداية طلبهم؛ لمجرد النفع الذاتي، أي كانوا يصنفونها للمذاكرة، أو على أنها مسودات غير نهائية، **وثانيًا**: أن الكاتب نفسه قد يطرأ عليه تغيير في فكره فيرجع عن شيء دوّنه قبلُ أو قد يغير فيه بالحذف أو الإضافة أو التعديل. وهذا لا بد من تحريه بالوسائل المنهجية المعروفة لدى المعنيين بهذا الشأن، وقد ترك لنا المحدّثون أدبيات منهجية في هذا الخصوص أفاد منها المحققون في عملية تحقيق الكتب ودراسة النصوص والوقوف على النسخ وتواريخها ونقدها ويُعلم ذلك من خلال كتب تحقيق النصوص أو من كتب علوم الحديث.

نضرب مثلا للأول ـ أي تفاوت مصنفات الكاتب الواحد ـ بالإمام الحافظ ابن حجر الذي قال في أخَرةٍ من حياته: «لست راضيًا عن شيء من تصانيفي؛ لأني عملتها في ابتداء الأمر ثم لم يتسنَّ لي تحريرها، سوى شرح البخاري ومقدمته والمشتبه، والتهذيب، ولسان الميزان. وأما سائر المجموعات فهي كثيرة العَدد، واهية العُدد، ضعيفة القوى، خافية الرؤى»[١٠]. ونضرب مثلًا آخر بالإمام الحافظ الذهبي الذي قال: «كتاب مستدرك الحاكم كتاب مفيد، وقد اختصرته ويَعوز عملًا وتحريرًا»[١١]. وأمام هذه النصوص يتبين لنا الخطأ الذي يقع فيه عدد من الباحثين المعاصرين حين يتجاهلون هذه الكلمات أثناء تعاملهم مع تلك المصنفات، فيشنع بعضهم على الذهبي مثلًا؛ لكونه سكت عن حديث ضعيف أو موضوع في كتاب «المستدرك» للحاكم، أو لخطأ وقع من ابن حجر في كتبه التي لم يحررها ومات وهو غير راض عنها.

ونضرب مثلًا للثاني ـ أي تعديل الكاتب لأفكاره ونصوصه ـ بالإمام الكبير الشافعي ﷺ، ومعلوم أنه تراجع عن مذهبه القديم ولم يُحلّ الرجوع إليه؛

(١٠) قال ذلك في المعجم المؤسس له، ونقله عنه السخاوي أيضًا، ونقله: الكتاني، فهرس الفهارس، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ج١ص٣٣٧.

(١١) الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرين، بيروت، مؤسسة الرسالة، ج١٧ص١٦٧.

باستثناء مسائل معدودة يعرفها أهل الفقه، ونص عليها أئمة المذهب في كتبهم، كما استوعبها مؤرخو المذهب ومن كتبوا مداخل له.

وفيما يخص سيد قطب، وهو قاصر عمن سبق ذكره مكانةً وأهميةً؛ غير أن المنهج نفسه ينطبق عليه، فقد ذكر الشيخ يوسف القرضاوي في مذكراته[١٢] فقال: «حدثني الأخ د. محمد المهدي البدري أن أحد الإخوة المقربين من سيد قطب ـ وكان معه معتقلًا في محنة ١٩٦٥م ـ أخبره أن الأستاذ سيد قطب ـ عليه رحمة الله ـ قال له: إن الذي يمثل فكري هو كتبي الأخيرة: المعالم، والأجزاء الأخيرة من الظلال، والطبعة الثانية من الأجزاء الأولى، وخصائص التصور الإسلامي ومقوماته، والإسلام ومشكلات الحضارة، ونحوها مما صدر له وهو في السجن، أما كتبه القديمة فهو لا يتبناها، فهي تمثل تاريخًا لا أكثر. فقال له هذا الأخ من تلاميذه: إذًا أنت كالشافعي لك مذهبان: قديم وجديد، والذي تتمسك به هو الجديد لا القديم من مذهبك؟ قال سيد رحمه الله: نعم، غيرت كما غير الشافعي رضي الله عنه، ولكن الشافعي غير في الفروع، وأنا غيرت في الأصول». ا. هـ.

هذه الشهادة التاريخية لها قيمتها التي لا تُنكر، ومع ذلك يجب أن نحتاط منهجيًا فيها، ويكون ذلك بالدراسة المتأنية لأفكاره قبل السجن وبعده، ورصْد المتغيرات التي طرأت عليه، ويدعم تلك الشهادة شهادة أحمد عبد المجيد الذي كان من الدائرة الأولى التي تجالس سيدًا وتأخذ منه مباشرة، وتأثرت بأفكاره تأثرًا كبيرًا، وهو يقرر أن التغير طرأ في السجن وفي أصول أفكاره (الجاهلية، الحاكمية، المفاصلة الشعورية، . . .). ولا شك أن آخر ما يكتب الرجل هو آخر ما ينتهي إليه فكره في كمال نضجه.

٢ ـ تأريخ الأفكار وخطأ الجمع بين الأقوال

بناء على ما سبق **فإن من الخطأ الجمعَ الاعتباطي بين أفكاره، وحمل بعض نصوصه على بعض**، فمعلوم أن فكر سيد مر بمراحل وظروف مختلفة، وتأريخ أفكاره هنا بالغ الأهمية، فلا يمكن مثلًا الاستدلال على فكره بنصوص من

---

(١٢) يوسف القرضاوي، ابن القرية والكتاب: ملامح سيرة ومسيرة، القاهرة: مكتبة الشروق، ج٣، وكان قد نشر أولًا على موقع إسلام أونلاين.

رسائله لأخته أيام إقامته في أمريكا (١٩٤٨ ـ ١٩٥٠م) التي نُشرت في كتابه «أفراح الروح» للبرهنة على أن قائل هذا الكلام لا يمكن أن يكفّر المجتمع؛ فلا بد لمن يريد أن يفهم سيد قطب أن يحيط بمراحل حياته وتطور أفكاره والمؤثرات التي تعرض لها وتنوع مصادره حتى يعرف حقيقة موقفه الذي انتهى إليه.

إن مشكلة بعض الباحثين[١٣] ممن تحدث عما أسماه بـ «المنهج الإسلامي في الجمع بين الأقوال المتعارضة» للجمع بين أقوال سيد قطب: أنه يقع في مشابهة مذمومة، فيستعير المنهج الإسلامي للتعامل مع نصوص الوحي، ليطبقها على أقوال البشر، والفوارق المنهجية ـ فضلًا عن الدينية ـ كبيرة، **فالجمع والترجيح والنسخ والتوقف، وهي الخيارات المطروحة بضوابطها للتعامل مع نصوص الوحي المتعارضة (من قرآن أو سنة) أو النصوص التي «ظاهرها التعارض»: مبنية أصلًا على نزاهة النص الديني؛ لأنه لا ينطق عن الهوى ولا ينقض بعضه بعضًا وليس فيه اختلافٌ، ومبنية على براءة القائل من الوقوع في التناقض أو النسيان الذي هو شأن البشر، وعلى عصمة التشريع الإلهي من خضوعه للتطور الذي يخضع له الفكر البشري، أو اكتشاف مجهول ونحو ذلك من الفروق، دون أن ندخل في الفروق المرجعية بين نص وحي لا مناص من الاحتكام إليه، وبين نص بشري لا يضير تجاهله وعدم معرفته أصلًا.** فكيف لو علمنا ـ بعد هذه الفوارق ـ أن فكر سيد نفسه تعرض لتطورات وتغيرات حكمت بها ظروفه النفسية والفكرية والوجدانية قبل وبعد السجن ضميمةً إلى ما نُقل من شهادة عنه سابقًا؟!.

٣ ـ لغة الكاتب وبناؤه المفاهيمي

مسألة أخرى تثار في الاعتذار عن قطب وهي أدبيته، ولا بد أن نقرر أن المعاني تُطلب من المفاهيم لا من الألفاظ، فمن طلب المعاني من الألفاظ ضل وتاه، وقوام الأدبية قائم على التشبيه والتخييل والتمثيل ورِقَّة العبارة وسعة التعبير، وفي هذا غلَبة للحس على اللفظ، وللعاطفة على الفكر، ومشكلة قطب أنه خاض بعباراته المرنة في قضايا عقدية ولا بد، والمسائل العقدية يطلبها الناس من الألفاظ، والأحكام الشرعية تقوم في الحدود والعبارات، فلا يمكن

---

(١٣) كصلاح عبد الفتاح الخالدي، سيد قطب، (أعلام المسلمين)، دمشق، دار القلم، ط١، ٢٠٠٠م، ص٥٨٠.

تبرئة الأديب سيد قطب رَحِمَهُ ٱللَّهُ من مسؤولية عباراته. **ثم إن المفاهيم التي شرحها ونظّر لها حين يُضم بعضها إلى بعض لا يمكن إلا أن تؤدي إلى نتائج عنيفة،** من الجاهلية والحاكمية ـ على ما شرحه وأفاض فيه ـ والجهاد وفق شرحه، والبرنامج الحركي الذي رسمه في معالمه، ومنْعه الاجتهاد الفقهي بتعليله السابق، والقول بتوقف وجود الإسلام، وبإنشاء المسلمين من جديد، وحصْر الإسلام في الطليعة المؤمنة التي ستشكل نواة المجتمع المسلم المنشود، إلى غير ذلك من مفاهيم وتصورات لا يُغني فيها القول إنها صياغةٌ أدبية محضةٌ أو تفنُّنٌ في الإنشاء العربيّ.

إن إطلاقية قطب الصارمة في مجمل ما يصدر عنه بوصفه يقينًا لا يحمل الاجتهاد، وصوابًا لا يحمل شائبة من الخطأ، كل هذا يبني تصورًا ويُشيد قلاعًا، ويحطم كل الجسور؛ لأن المسألة لديه إما أبيض أو أسود والثالث مرفوع. أقول هذا مع علمي بأنه هو نفسه حين سُئل عن التكفير قال: إن «المسألة تتعلق بمنهج الحركة الإسلامية أكثر مما تتعلق بالحكم على الناس»[١٤]، وهو بالفعل كان معنيًّا بهذا في فكره وكتاباته، وكذلك أنا لست معنيًّا هنا بأن قطبًا يكفر المجتمع أو لا، **غير أن مفاهيمه لم تكن لتقف عند حدود المقدمات التي تبنيها دون النتائج التي تسكت عنها** أو الإمكانات التي يمكن أن تُوظّف فيها، بل كان من المنطقي أن يأتي من يستنتج من تلك المقدمات ما تحمله في طياتها وفي ذاتها.

فكر قطب.. وضرورة المراجعة

أميل إلى النظر إلى الفكر الإسلامي ـ بما هو نتاج بشري ـ كحركة كلية بكل تنويعاته وانشقاقاته، مع ربطها في سياقاتها زمانًا ومكانًا وأفكارًا، وبأن كل فصيل يؤدي دورًا في زمنه، اتفقنا أو اختلفنا معه، وهذا يكمن في بحث التساؤل الكبير أمام نشأة كل فكر أو اتجاه: لماذا نشأ هنا والآن؟، أي ربط الفكر بسياقه زمانًا ومكانًا وتاريخًا أو نسَبًا، وفي مواجهة مَن وماذا؟ ولماذا ينمو ولماذا يخبو؟ غير أن الحركة (الكلية) للفكر لا بد أن تحصّل فوائد في نهاية النظر بحسب النتائج التي أنتجها هذا الفكر أو الاتجاه، والأغراض التي أداها،

---

(١٤) سيد قطب، لماذا أعدموني، الشركة السعودية للأبحاث والتسويق، ص٣٦.

سلبًا وإيجابًا، وهكذا يمكن أن تُقرأ المسارات البارزة في الفكر الإسلامي من ظهور الشافعي ـ مثلًا ـ إلى ابن تيمية ثم سيد قطب مع حفظ التفاوت في المكانة والتأثير فيما بينهم.

وإذا كان فكر قطب قد نشأ في الظرف الذي شرحته ومتزامنًا مع سؤال الندوي، **فنشأة ظاهرة «الصحوة الإسلامية»** التي انتشرت في المجتمعات الإسلامية برمتها منذ منتصف الثمانينيات لا بد أن تفرض نظرًا جديدًا في تشخيصات قطب للمجتمع والأمة، **والتغير الكبير الذي طرأ على الغرب** طوال العقود الثلاثة الأخيرة جعل من تشخيصات قطب له جزءًا من التاريخ، **وحَصْر قطب الدورَ الإسلامي المنشود ضمن إطار القيم فقط** مُنبنٍ على ذلك التصور البسيط عن الغرب، كما كان شأن الندوي رَحِمَهُ اللهُ في سؤاله وتشخيصه.

أمكن الآن الحديث أيضًا عن ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين معرفيًّا أيضًا[١٥]؛ فقد نَضِج العقل العربي والمسلم عبر هذه العقود الطويلة، وتعمقت معرفته بالغرب معايشةً ودراسةً وفهمًا. فنخبنا الثقافية تعلمت هناك وتجاوزت حالة «الانبهار» به، وبدأت حقبة جديدة أظهرت نقدًا لاذعًا وعميقًا للغرب بمختلف أطيافه، وبالتأكيد ساعد على ذلك أيضًا كتابات فلاسفة ما بعد الحداثة من أمثال هابرماس وفوكو وهايدغر وغيرهم. في حين أن سيد قطب عاش سنتين فقط في أمريكا، ويبدو لي أن تشخيصه لأزمة القيم الغربية لم يخرج عن التصور العام الذي كان سائدًا في ذلك الحين، فقد اعتمد ـ بكثرة ـ على أمثال ألكسيس كاريل في تشخيصه للحضارة الغربية والدور المنشود للإسلام[١٦]، فضلًا عن أنه أفاد من تشخيص الندوي الذي كانت كتبه معه في سجنه، وقد كانت معرفته بالغرب قاصرة ومحدودة من خلال ما بدا له من نُقول بعض الغربيين التي اطلع عليها، ومن خلال مشاهدات عابرة وقعت له ولبعض مَن حوله، ولذلك خلص إلى أن الذي يقبله الإسلام من الحضارة الغربية المادية هو الجانب المتعلق بالأمور المادية الصناعية التكنولوجية، وهو التصور البسيط الذي كان سائدًا أيضًا لدى آخرين حتى من الإصلاحيين.

---

(١٥) عالج هذا السؤال: عبد الرحمن الحاج، في مقاله: فلسفة العلم.. أزمة المعرفة في سياق الحداثة، مقال منشور على موقع «إسلام أونلاين.نت».

(١٦) نقل عنه مثلًا في «المستقبل لهذا الدين» الذي صدر سنة ١٩٦٠م نحو ١٠ صفحات، وفي «الإسلام ومشكلات الحضارة» الذي أصدره سنة ١٩٦٢م نحو ١٥ صفحة في فصل بعنوان كتاب كاريل نفسه «الإنسان ذلك المجهول»، فضلًا عن تكرار نقله عنه في مواضع متعددة من الكتاب.

إنه انطلاقًا من نقد الحداثة تفتَّحت معرفة العرب والمسلمين بالغرب فبصروا بالعيوب المزمنة داخل النسق الثقافي والعلمي الغربي، وأصبح ممكنًا الآن بهذه المعرفة إقامة مقارنات بين أنظمة معرفية مختلفة، والتعرف على بنية الأجهزة المعرفية (مفهوم العقل، ونظرية المعرفة)، واكتشاف مميزاتها وعيوبها. ولم تعد تلك الرؤية البسيطة للفصل بين الآلة والقيمة في الحضارة الغربية دقيقة، بل هناك حديث عن بعد أنطولوجي للتقنية الآن، وحيادية التقنية ما عادت موضوع تسليم كما كانت لدى الأجيال الأولى ومن تبعها من الإصلاحيين وغيرهم. فضلًا عن أن نظرية المواجهة العنيفة مع الأنظمة الحاكمة والمواجهة العنيفة مع «الجاهلية الغربية» ـ وقطب يقول بكل ذلك ـ أثبتت التجارب فشلها، وبينت الأحداث التي شهدناها ـ داخليًا في الثمانينيات والتسعينيات، وخارجيًا بدءًا من أحداث سبتمبر إلى ما بعدها ـ كارثية هذا الخيار وأضراره على الأمة كلها.

كما أن الهيمنة الأمريكية العسكرية على قلب العالم الإسلامي، والمقاومة الفلسطينية، والمحن المتوالية على الأمة، والتحديات التي تواجهها الآن، واتخاذ الصراع عناوين وممارسات دينية: أدت إلى تمسك شديد بالهوية الإسلامية، فما عدنا بحاجة إلى الحفاظ على إسلامنا بالوقوف عند تخوم المشاعر ببث الثقة في النفوس، والوقوف عند فكر الهوية والعودة إليه من شأنه أن يزيد من تأخرنا ويضيع علينا المزيد من الوقت لأجل البناء الطويل الذي نحتاجه. والتغيير والتطوير لا يمكن أن يتوقف لأجل أنه يوافق هوىً أو شعارًا خارجيًا أو داخليًا، المهم أن نعلم ما نحن بحاجة إليه ونعمل وفق أولوياتنا دون تجاهل لما يجري حولنا، مع الحرص على الفصل والتمييز بين ما هو سياسي داخلي أو خارجي وما هو معرفي يمليه البحث والدرس للواقع.

الفصل الثالث

«الجهاد المدني» وأَسلَمة اللاعنف

«الجهاد» في الأصل اللغوي بَذْل الجهد ويتضمن معنى المُدافَعَة، وبهذا المعنى اللغوي يكون الصبر على الشدة جهادًا، ومدافعة النفس والشيطان والفساق وغيرها جهادًا، وليس شرطًا أن يكون في «سبيل الله»؛ فالقرآن استعمله بهذا المعنى اللغوي العام حين قال: ﴿وَإِن جَٰهَدَاكَ عَلَىٰٓ أَن تُشْرِكَ بِى مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا﴾ [لقمان: ١٥] وبهذا المعنى اللغوي العام جاءت الآيات المكية - ولم يكن فُرض القتال وقتها - ﴿وَمَن جَٰهَدَ فَإِنَّمَا يُجَٰهِدُ لِنَفْسِهِۦٓ﴾ [العنكبوت: ٦]، ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩]. وبعد فرض القتال نقل الشرع لفظ «الجهاد» من المعنى اللغوي العام إلى المعنى الشرعي وهو - بحسب ما يستفاد من النصوص المدنية -: «بذل الوسع بالقتال في سبيل الله ﷻ بالنفس والمال واللسان أو غير ذلك» كما سبق في تمهيد الكتاب. والجهاد بهذا المعنى الاصطلاحي يَفترض وجود «عدو»، وتوضح آيات وأحاديثُ كثيرة أن «الجهاد» هو «لإعلاء كلمة الله» و«في سبيل الله»، وهو محل إجماع بين علماء المسلمين، وهو ما يستدعي - في التصور الإسلامي - القتال والإعداد وأحكام الجهاد كما هي مقررة في السياسة الشرعية، وعلاقات السلم والحرب، وأحكام الشهيد والشهادة، والغنائم وقسمتها، وأحكام الرق والأسرى، إلى غير ذلك من الأمور المقررة في الفقه الإسلامي.

ومع نشأة الدولة القومية ارتهن ذلك التصور في كثير من مفرداته إلى التاريخ، فانتقلت ممارسات الجهاد من أحكام «الإمامة» إلى ممارسات جماعات معزولة هنا وهناك، فلحظنا كثرة استعمال تعبير «الجهاد» في العصر الحديث بدءًا من الجهاد المقدس في فلسطين و«الجهاد ضد الإلحاد الروسي»، وانتهاءً بجهاد بن لادن ضد أمريكا وفتاوى الجهاد في العراق، مرورًا بتسمية حركات وتنظيمات (مختلفة) بهذا الاسم؛ ما سمح بتفسيرات متنوعة لكلمة «الجهاد»،

فضلًا عن التوظيفات السياسية للمصطلح. إلى جانب تلك التوظيفات المختلفة للجهاد بحسب رؤى وتصورات تلك الجماعات استُحدثت تعبيرات عديدة كالجهاد السياسي، والجهاد المدني، والجهاد الإلكتروني، والجهاد الاقتصادي، والجهاد الإعلامي، وما يهمنا هنا أن نقف عنده على وجه الخصوص هو ما سمي بـ «الجهاد المدني»، وهو التعبير الذي ظهر لدى تيار محدد في مشروعات الفكر الإسلامي المعاصر، والذي وسمه أحد الباحثين بـ «مشروع العمل الإسلامي المدني».

من «اللاعنف» إلى «الجهاد المدني»

محور هذا التوجه هو العمل السلمي الذي كان يتم التعبير عنه بـ «اللاعنف» قبل ظهور تعبيرات أخرى، ففي عقد الثمانينيات الماضي كانت هناك مناقشات عربية حول «المقاومة اللاعنفية» للطغيان والاحتلال واستمرت في سياق التوجهات الرافضة لفكرة العمليات الاستشهادية/الانتحارية وعسكرة المقاومة للاحتلال، غير أن التعبير عنها أُطلق عليه وقتها «المقاومة المدنية» وساهم مؤتمر عمان (١٥ ـ ١٨ نوفمبر ١٩٨٦م) الذي انعقد لهذا الشأن في إشاعة فكرة (المقاومة المدنية)[١].

في المقابل كان دعاة اللاعنف الإسلاميون يعملون ـ وبعضهم منذ الستينيات ـ على إشاعة مفهوم «اللاعنف» والعمل السلمي، ومع ذلك لم يكن تعبير «الجهاد المدني» أو حتى «المقاومة المدنية» شائعة في خطابهم. لكن الصادق المهدي، بعد خوضه ما أسماه «الجهاد المسلح» وخسارته عام ١٩٧٦م، أعلن ما أسماه «الجهاد المدني» ضد نظام البشير بعد أن أمّ الناس في أول عيد حضَره بعد الإفراج عنه سنة ١٩٩١م، وأصدر حزبه (حزب الأمة) عدة أدبيات يبين فيها مفهوم الجهاد المدني باعتباره «يتضمن كافة أنواع المقاومة والمعارضة غير المسلحة»؛ بهدف «عزل النظام وتوحيد القوى السياسية والنقابية في معارضته»، وظل يؤكد من خلال منابر الأعياد معنى «الجهاد المدني» والسعي لحل «قومي سلمي ديمقراطي» وفق تعبيره[٢].

---

(١) نشرت أعمال المؤتمر بعنوان: «المقاومة المدنية في النضال السياسي»، حررها سعد الدين إبراهيم، وصدرت عن منتدى الفكر العربي في عمان ١٩٨٨م.

(٢) يمكن مراجعة ذلك عبر موقع حزب الأمة: www.umma.org

وبموازاة هذين التحركين بدأ تعبير «الجهاد المدني» يأخذ طريقه إلى خطاب دعاة اللاعنف فوجدنا خالد القشطيني وضع كتابًا سنة ١٩٩٨م سماه «دليل المواطن للجهاد المدني» ثم وجدنا خالص جلبي ينسب لنفسه[٣] أنه «بلور مفهوم الجهاد المدني»، ونلحظ أن كتاباته السابقة لم تحمل هذا العنوان نحو: الحج ودرس اللاعنف، تأسيس لاعنف عربي داخلي، سيكولوجية العنف واستراتيجية العمل السلمي، فلسفة القوة والمقاومة... بل إن التعبير شاع لدى آخرين، فبعضهم يستشهد بحديث «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر» ليقول: «هذا الحديث كان من الممكن أن تُبنى عليه نظريات الجهاد المدني بأن يدافع العالم والمثقف كل سلطان جائر»[٤]، وجاء في بيان «إسلاميون من أجل الديمقراطية وحقوق الإنسان» الذي وُجه إلى الحكومة المصرية آنذاك: «إن الموقعين يدعون إلى أن يستعيد أبناء الشعب المصري تراثهم المجيد في الجهاد المدني بكافة مستوياته ووسائله...»[٥].

وكان من المحاولات البارزة في هذا السياق ما كُتب عن «الجهاد المدني: الطريق إلى فعل مختلف»[٦] في أثناء الحرب على العراق، وتبعها دعوة أحد أبرز مراجع الشيعة في العراق العراقيين إلى ممارسة «نوع من الجهاد المدني» ضد الاحتلال الأمريكي من خلال توجيه سؤال واحد للجنود الأمريكيين: «متى تخرجون من بلادنا؟»[٧]. غير أن الجديد هنا هو السياق الذي تُقدم فيه هذه الدعوة، ففكرة «الجهاد المدني: الطريق إلى فعل مختلف» تقوم على أن «الفرد المدني العادي الذي لا يحمل بندقية أو قنبلة يمكن أن يكون شريكًا أساسيًا هو وأسرته ومن هم مثله في فريضة الجهاد ضد محاولات الهيمنة الأمريكية»، ويبدو أن دعاة اللاعنف الإسلاميين وهم يلحون على أسلمة فكرة «اللاعنف» وجدوا أن تعبير «الجهاد المدني» فيه استعارة لشرعية «الجهاد» واستثمار

---

(٣) في أحد مقالاته في صحيفة الرياض بتاريخ ١٣/ مايو/ ٢٠٠٣ واستعمل كذلك «المقاومة المدنية» في مقال له على الجزيرة نت بتاريخ ١٦/ ٨/ ٢٠٠٣.

(٤) عبد الله الحامد، تجديد الفكر الديني، حلقة تلفزيونية في برنامج الشريعة والحياة، قناة الجزيرة، بتاريخ ٢٦/ ٥/ ٢٠٠٢.

(٥) بيان «إسلاميون من أجل الديمقراطية وحقوق الإنسان»، ٢٨/ ٨/ ٢٠٠٣، وكان من بين الموقعين أحمد عبد الله ومجدي سعيد وآخرون.

(٦) عنوان مقال كتبه أحمد عبد الله، ونشر على موقع إسلام أونلاين. نت بتاريخ (٢٢ - ٣ - ٢٠٠٣).

(٧) المرجع المشار إليه هو محمد علي السيستاني بتاريخ (١٧ - ٦ - ٢٠٠٣)، وانظر تفصيل الدعوة في موقع إسلام أونلاين. نت.

لقداسته، كما أنه يتجنب السلبيات والتحيزات التي تحيط بتعبير «اللاعنف» الذي يوحي بالسلبية والضعف[٨].

غير أننا نلحظ أيضًا أنه قد يكون هناك صلة ما بين الجهاد المدني والمجتمع المدني، خصوصًا أن بعض الأسماء التي استعملت «المقاومة المدنية» و«الجهاد المدني» تعتبر نفسها من دعاة «المجتمع المدني»، أضف إلى ذلك أن في هذا التعبير محاولة لتنقية مفهوم «الجهاد» مما علق به من سلبيات في مواجهة الآخر الغربي الذي يريد البعض الالتحام والتواؤم معه، فيظهر هذا التعبير في تقويم ما بعد ١١ سبتمبر وكأنه يهدف إلى سد الفجوة بين الموروث الديني وأوضاع الحداثة، ويأتي ضمن مضاعفة جهود خطاب جديد مختلف جذريًا ليؤكد وجوده في مواجهة تلك الصورة النمطية لتصوير «الإرهاب الإسلامي» الذي أخذ صورة «الجهاد»، ليقارع تنميطها ويقدم نموذجًا مختلفًا وإيجابيًا عن الجهاد.

«الجهاد المدني» في مواجهة الداخل والخارج

إذًا نحن هنا ـ ومن خلال الاستعمالات السابقة للمفهوم ـ إزاء مجالين بارزين:

يتوجه الأول إلى استعمال «الجهاد المدني» في مواجهة النظام السياسي الداخلي على نحو ما فعل «حزب الأمة» السوداني، ووثيقة «إسلاميون من أجل الديمقراطية» التي جعلت منه «تراثًا مصريًا»، وفي هذا السياق برز أيضًا لدى بعض قيادات الإخوان المسلمين ممن كان ينتمي إلى جيل حزب الوسط فكرة «الجهاد المدني» كمفهوم عصري للقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي يعني «العمل عبر التوعية والحوار والحق باختلاف الأفكار والمواقف

---

(٨) يشير كريم دوغلاس بوضوح إلى أن «تعبير اللاعنف قد تم استبعاده أو تجنبه بسبب التحيزات أو الانطباعات حول هذا التعبير لدى العرب المسلمين، وهو يتضمن معاني السلبية والضعف وانتفاء الشجاعة»، وتبعه على ذلك محمد أبو النمر أيضًا، وكلاهما يتحدث عن «دعاة اللاعنف». يشار إلى أن كريم دوغلاس كرو باحث في قسم «الإسلام والسلام» من برنامج دراسات السلام بمدرسة الخدمات الدولية بالجامعة الأمريكية بواشنطن، وأبو النمر متخصص في مجال حل النزاعات، ويدّرس في كلية الخدمات الدولية بالجامعة الأميركية في واشنطن العاصمة. ينظر: كريم دوغلاس كرو، تأصيل السلام في الخطاب الإسلامي، مجلة إسلامية المعرفة، سنة٧، ٢٠٠١م، عدد ٢٥، ص٩٠، وأبو النمر، اللاعنف في إطار المفاهيم الإسلامية، مقال منشور في الحياة اللندنية، ٢٠٠٣/٨/٢٤.

وتعددها وعبر مؤسسات المجتمع المدني»، وهي فكرة تسعى للعمل خارج الإطار التنظيمي (كسر الإطار) وتقوم «على أن العمل السياسي بالمعنى التنظيمي العصبوي ليس ضروريًا ويمكن الاستغناء عنه كليًا لصالح العمل بأساليب الهيمنة الهيجيمونية للمجتمع المدني التي تعيد الاعتبار لمدرسة الدعوة في العمل الإسلامي»(٩).

والحديث عن ممارسة «الجهاد المدني» في المجال الداخلي يمكن أن يُفهم على أنه نتاج متغيرات الموقف من الدولة؛ فقد راهنت النخبة بعد الاستقلال ـ على اختلاف توجهاتها الأيديولوجية ـ على دور الدولة في إحداث التحولات الكبرى وتحقيق النهضة، لكن النتائج الكارثية التي حملتها التجارب القائمة والأخرى المجهضة ـ سواء لجهة الحريات والسلم الداخلي، أم لجهة مواجهة العدو والتحدي الأجنبي ـ أفرزت دعوات «المجتمع المدني» التي ظهرت في أوائل الثمانينيات أيضًا (أشرنا إلى أن فكرة «المقاومة المدنية» ظهرت في هذا الوقت)، ويأتي «الجهاد المدني» في محاولة لاستثمار المصطلح الشرعي في سياق جديد يحمل توجهات ليبرالية بالاتكاء على استحقاقات تجربة المواجهة العنيفة مع الدولة، مع الوعي بالخطورة التي تختزنها الدولة بأجهزتها الأمنية والعسكرية، وهنا نجد أن «الجهاد المدني» يعبر عن صيغة مقابلة «للخروج» يُراد لها أن تكون شكلًا مختلفًا «يتفق والواقع الراهن الذي لم يسبق له مثيل في تاريخها»؛ ومن ثم يكون «تحرير الأبنية والمؤسسات والهياكل هو ساحة الجهاد الأولى ومجال الخروج بهدف استعادة سلطان الأمة وحاكمية الشريعة»، وتكون «ساحة التنمية هي أقرب وأول ساحات العمل الجهادي»(١٠) ما يجعل منه نتاج مرحلة تأزم العمل السياسي المباشر من جهة والعمل العنيف من جهة أخرى.

المجال الثاني لاستعمال المفهوم هو أنه يُطرح في مواجهة العدو الخارجي (إسرائيل وأمريكا تحديدًا)، وقد أشرت إلى أن هذا المجال احتضن مفهوم «المقاومة المدنية»، وفي هذا السياق يأتي رفض العمليات الاستشهادية في

---

(٩) جمال باروت، تحويل الجماعة إلى حزب بين الإمكانية والعوائق، مقال منشور بتاريخ ٢٩ أكتوبر ٢٠٠٣ في موقع www.arabrenewal.com

(١٠) هبة رؤوف، الجهاد.. أسلحة كثيرة قبل هدير المدافع، مقال منشور بتاريخ ١/ ١١/ ٢٠٠٠ على موقع www.islam-online.net

فلسطين وإدانتها، وتنهض دعوات اللاعنف في مقاومة المحتل، ويغلب على هذه التوجهات أنها غير إسلامية، وتلح معظم الكتابات عن «اللاعنف» (الجهاد المدني) على استحضار أسماء مثل غاندي، ومارتن لوثر كينغ الابن، وعبد الظفر خان وغيرهم.

أما دعاة اللاعنف الإسلاميون فقد سعَوا بإلحاح لأسلمة الفكرة، ومارسوا قراءة تنحاز للنصوص التي تدعو إلى السلم والمواجهة غير المسلحة، ولم يكن موقفهم واضحًا من الجهاد المسلح ضد الخارج[١١]، بل إن بعضهم في الحين الذي يؤصل فيه للاعنف منذ الستينيات يحيل في موضوع الجهاد إلى أهل الاختصاص[١٢].

شكلت الدعوة إلى «الجهاد المدني» في مواجهة الهيمنة الأمريكية إضافة جديدة لاستعمالات المفهوم، غير أن تزامن هذه الدعوة مع الجدل المثار حول جدوى الجهاد المسلح، وجدوى العمليات الاستشهادية في فلسطين[١٣] وفتاوى الجهاد في الحرب على العراق، دفعت بالبعض إلى التشكيك في كون هذه الدعوة هي إلى أحد ألوان الجهاد، ما يعني فهمها على أنها دعوة لبديل عن الجهاد المسلح تتم قراءته على أنه «طرح مُغْرِض فيما يخص العلاقة مع الخارج تتحدد أهدافه برسم علاقة موادعة استتباعية قائمة على الطاعة وليس التدافع المشروع أحيانًا والعنف المشروع في حالة الاعتداء بالقوة أحيانًا أخرى»، في وقت «ترتسم فيه علاقة الأمة بقواها المختلفة مع الغرب برمته بهذا الاستقطاب العنفي الذي يبرز كأشد ما يكون على مستوى القضايا المركزية كما في فلسطين

---

(١١) فخالص جلبي - مثلا - في الحين الذي يتحدث فيه عن أن أعظم إشكال يواجه «الجهاد المدني» هو الجهاد في سبيل الله، يذهب ليتحدث عن محاولات الخروج على الحاكم بالعنف ويدينها، لينتهي إلى القول: «لا بد من وضع قواعد صارمة لفهم آلية الجهاد ووظيفته، وبيد مَن يستخدم؟ وضد من يُشَن؟»، وجودت سعيد يضع شروطًا للجهاد تكاد تلغيه، وفي بعض الأحيان يحيل القول فيه إلى «أهل الاختصاص».
انظر: خالص جلبي، بين الجهاد المسلح والجهاد المدني؟، مقال منشور على موقع www.islam-online.net، وجودت سعيد، الدين والقانون، كتيب منشور على موقع http://wwwÛjawdatsaid.net/ MASTER/BOOK.HTM.

(١٢) يشير د. محمد سعيد رمضان البوطي في مقدمة كتابه «الجهاد في الإسلام» إلى حواره مع جودت سعيد وأنه أشار له بالكتابة عن الجهاد في الإسلام.

(١٣) انظر - مثلا - سلسلة مقالات عن اللاعنف قدمتها خدمة Common Ground الإخبارية، ونشرت عددا منها صحيفة الحياة اللندنية، وكلها تدعو إلى اللاعنف - وتحديدًا في فلسطين - كخيار أمثل أو أوحد، فضلا عن موقف عدد من كتّاب «الحياة» الذين يعبرون عن هذا الموقف.

والعراق وغيرهما»؛ ويرى أصحاب هذا التوجه[١٤] أن من يُشيع «هذا المصطلح هم بعض قطاعات الإسلاميين ممن يعتبرون أنفسهم تضرروا من الاتجاه الجهادي، وأن مكاسبهم وجهودهم في العالم الإسلامي وفي العلاقة مع النظم السياسية أو جهودهم في الغرب قد بُدّدت».

هذه القراءة قد تصدق على من يُدينون العمليات الاستشهادية، وينادون بالمقاومة السلمية كحل أوحد، وهي تستحضر «العلاقة مع الغرب» محورًا لها، وكأنها تستبطن موقف المفاصلة الحدية معه في حين يبدو لديها مفهوم الغرب كلًا بسيطًا، سواء بمعناه الجغرافي أم الثقافي أو السياسي. وهذا الحكم الكلي يُغفل أن بعض الذين يدعون إلى ما يسمونه «الجهاد المدني» يذكرون أنه أحد ألوان الجهاد، فالشيخ يوسف القرضاوي - مثلًا - وإن أطلق «جهاد العصر» على ألوان من العمل الدعوي والإنفاق والمقاطعة وغيرها، فإنه في مواقف أخرى كان صريحًا في الدعوة إلى الجهاد في سبيل الله وفتح الحدود، ويقول الشيخ فيصل مولوي رحمه الله: «إذا تَعَذر على المسلم المشاركة في هذا الفرض العيني (الجهاد = القتال) لأي سبب، فهو لا يُعفى من المشاركة بكل أعمال الجهاد المدني أو مناصرة إخوانه بكل ما يستطيع»[١٥].

أسلمة مفهوم «اللاعنف»

لكن ماذا عن مفهوم «الجهاد المدني» وهل هو مرادف «للاعنف»؟ قلت: إن دعاة اللاعنف لجؤوا لتعبير «الجهاد المدني» طلبًا للمشروعية ولمقتضيات الأسلمة، ما يعني أن المسألة لا تعدو كونها ترادفًا لفظيًا بين التعبيرين، لكن مقال «الجهاد المدني: الطريق إلى فعل مختلف» يجعل «اللاعنف» أحد مكونات «رؤيته» للجهاد المدني، والذي يحدد معناه في: التظاهر، ومراقبة الإعلام، والتواصل بين الفاعلين محليًا ودوليًا، والمقاطعة، وأشكال اللاعنف: (المقاومة غير العنيفة، العصيان المدني، الثورات البيضاء)، والعمل الاجتماعي: من الإغاثة إلى التنمية. غير أننا بتأمل كتابات «اللاعنف» أو «النضال اللاعنفي» - وتحديدًا الموجهة إلى الفلسطينيين - نجد أن صور المفهوم تتلخص في: أشكال

---

(١٤) هذا الموقف يعبر عنه التيار الجهادي المقاوم في فلسطين بشكل خاص، والكلام المذكور هو اقتباس عن مقابلة خاصة مع إحدى الشخصيات القيادية فيه.

(١٥) فتوى منشورة على موقع: www.mawlawi.net

الاحتجاج (لبس سواد، تَجَمع ورَفْع لافتات لتوجيه رسالة...)، المسيرة، الإضراب، توفير الاحتياجات الإنسانية، الأعمال اليومية لمواصلة الحياة، الإنصات إلى معاناة الناس، اللجوء إلى القضاء الإسرائيلي، أعمال العصيان المدني، إعادة بناء المنازل المهدومة، مراقبة سلوك الجنود الإسرائيليين عند الحواجز، توفير الدعم، المقاطعة وبناء الذات، غرس الأشجار[١٦]....

تهدف كتابات نظرية «اللاعنف» ومرادفها «الجهاد المدني» في مجالها العام إلى أوسع من ذلك، وهو ما يعبر عنه كريم دوغلاس كرو بقوله: «في هذا التعبير [أي «الجهاد المدني»] تكمن معانٍ وتضمينات النضال من أجل العدالة والحرية، وهي مختَزَنة داخل تعبير يُساء استعماله كثيرًا وهو الجهاد، أي النضال من أجل العدل الاجتماعي ومن خلال صراع ليس عنفيًّا بالضرورة ولا يؤدي حتمًا إلى الدمار وإراقة الدماء»[١٧]. ما يعني أننا في الحقيقة أمام ترادف ظاهر، غاية ما في الأمر أننا أمام عملية أسلمة، تتوسل بأدوات مختلفة بحسب الأرضية التي يقف عليها من يمارس الأسلمة. فإذا كان دعاة اللاعنف الإسلاميون يبذلون جهودًا في إبراز تمظهرات الفكرة في التاريخ الإسلامي الراشد، وينحازون للجهاد النبوي المكي (جهاد الدعوة قبل فرض القتال)، ويمارسون قراءة أيديولوجية للنصوص تقابل قراءة الجهاديين الذين يجعلون من الجهاد حربًا ضد العالم بأسره لأجل كفره: فإن من يدعو إلى «الجهاد المدني» يسعى لأسلمته من خلال الاتكاء على مكونات ليبرالية في الأساس تُستمد من مفهوم «المجتمع المدني»، عبر توسيع حدود بعض المفاهيم الإسلامية كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والعمل الخيري. أي أننا أمام محاولات جديدة تتلمس طريقًا «للفعل» بالتوازي مع الحملات الساعية من أجل الديمقراطية والحرية ونحوها ذات الصيغ العلمانية، وهنا يغدو من مرتكزات هذا الخطاب الناشئ إعادة اكتشاف وتأويل وإنتاج المصطلحات الإسلامية المركزية في سياق الفعل. بيئةُ هذه المحاولات: الأوضاعُ السياسية المزرية والحالة الاقتصادية المتردية والأنظمة السياسية العاجزة الممعنة في عجزها عن مواجهة واجباتها

(١٦) تم رصد هذه الأشكال من سلسلة مقالات عن اللاعنف نشرتها خدمة Common Ground الإخبارية لكل من: مبارك عوض مدير مؤسسة اللاعنف الدولية، ولوسي نسيبة مؤسسة ومديرة مركز الديموقراطية واللاعنف، وجوناثان كتّاب محام فلسطيني متخصص في حقوق الإنسان، وغيلا سفيرسكي ناشطة سلام وحقوق إنسان إسرائيلية.

(١٧) كريم دوغلاس كرو، مرجع سابق، ص٨٩.

داخليًا وخارجيًا مع تَغَولها تجاه المواطن، حيث تغدو الصيغ التاريخية «للجهاد» و«الخروج» غير قابلة لأن تشكل حلولًا، فضلًا عن أن تكون ممكنة التطبيق الآن[١٨].

«الجهاد المدني»: التركيب الفسيفسائي

لكن هاجس الأسلمة وتَلَمس طريقٍ للفعل أوقع في سلبيات متعددة، فالسيولة اللفظية: الجهاد الإعلامي، والجهاد الإلكتروني، والجهاد الثقافي، والجهاد السياسي إلى غير ذلك، ساهمت في تشظي المفهوم وتذويبه في الحين الذي تريد توسيع دائرة الفعل، إذ راحت تمنح رتبة «الجهاد» لكل من يَبذل جهدًا صغُر أم كبُر، وفي أي مجال كان، ليشمل الجهاد كل فرد في المجتمع المدني، ويصبح: ميدانًا للباحثين عن مضمون لهويتهم أو دور لهم في العملية السياسية، أو حلًا نفسيًا يُفرغ الاحتقان الذي يعتمل في صدورهم، أو تسليةً لنفوس الذين يتوقون للجهاد وتَقْصر دونه هممُهم، أو مَن حاولوه وقعدت بهم الموانع، أو يتم إعادة تأويل حديث «الجهاد ماض إلى يوم القيامة» بما يتناسب مع معطيات الواقع الجديد وإمكاناته. ولعل أبلغ مظاهر تشظي المفهوم هو ما وُصف بأنه «جهاد ليبرالي يعمل على التصدي للتطرف والتشدد الإسلاميين» تعبيرًا عما تقدم به بعض أعضاء الحزب الليبرالي في هولندا من مقترحات لتشديد الرقابة على المدارس الإسلامية وإلزامها باحترام القيم الفكرية والاجتماعية للمجتمع الهولندي، ويلح قادة في الحزب الليبرالي على «أن حزبهم سيمضي قدُمًا وبكل قوة في دعم جهاده الليبرالي باعتباره الوسيلة الوحيدة ـ برأيهم ـ لمحاربة التوجهات الإثنية والدينية الانفرادية للمدارس الإسلامية»[١٩]، وهنا يبدو «الجهاد الليبرالي» وكأنه التعبير الأصدق عن مضمون «الجهاد المدني».

وفيما يخص تركيب «الجهاد المدني» فهو استعارة لمفهومين ينتمي كل

---

(١٨) من المهم هنا العودة إلى الإشكالات التي تحيط بمفهوم الجهاد في ظل الدولة القومية العلمانية، وقد طرحتها في مساءلتي لفتاوى الجهاد، بعنوان «فتاوى الجهاد في الحرب على العراق: وقفة للمساءلة»، و«فتاوى الجهاد.. مساءلات وإيضاحات»، مقالان منشوران بتاريخ ١٥/ ٤/ ٢٠٠٣ و٢/ ٧/ ٢٠٠٣ على موقع www.islam-online.net وقد أعدتُ صياغة أفكارهما في الفصل الأول من هذا الكتاب.

(١٩) انظر تفاصيل ذلك في موقع إسلام أونلاين.نت، نقلًا عن صحيفة «نيدرلندس داخبلاد» الهولندية في عددها الصادر بتاريخ (٢ ـ ١١ ـ ٢٠٠٣).

منهما لمنظومة فكرية وقيمية مغايرة في بِنيتها الكلية، فـ «المدني» ـ وهو المفهوم الغربي ـ (لنتذكر هنا تعبير «المدنيين» الذين يراد تجنيبهم المقاومة في فلسطين) باستعارته من التصور الكلي الغربي إلى السياق الإسلامي من شأنه أن يُخرج الجهاد عن مجاله الديني الخالص (شهادة، حياة أبدية، عظَم الثواب الموصل إلى الجنة، شراء الله لنفوس المؤمنين مقابل القتال في سبيله. . .) وفي حين يكون الجهاد في سبيل الله ببَذْل الأرواح وتقديم التضحية بالنفس في سبيل نصرته ورغبة في حياة أخروية، يكون «الجهاد المدني» ـ في بعض صوره لا كلها ـ سعيًا من أجل حياة دنيوية رغيدة، فهل يستوي جهاد باذلي الأرواح مع جهاد المُتْرَفين؟[٢٠]، وأي فضل سيكون للمجاهدين المؤمنين على زملائهم من المجاهدين في المجتمع المدني العالمي؟.

إن دعوة «الجهاد المدني» تشوش على المفهوم الشرعي للجهاد، وتضخم من أهمية أفعال لا ترقى إلى مكانة الجهاد في التصور الإسلامي والذي تحدثت كثير من نصوصه عن فضائل الجهاد وما أعدّ الله للمجاهدين في سبيله، وأخشى أن تؤول إلى بديل عنه في ظل المعوقات والإشكاليات التي تَعوق ممارسة الجهاد بمعناه المنظم في ظل الدولة القومية.

---

(٢٠) بعض دعاة المقاومة اللاعنفية يقاوم الاحتلال بالأغاني والعزف عند الحواجز العسكرية للاحتلال الصهيوني. تأمل: محمد دراغمة، الفن واللاعنف: حياة تصعد من خراب، مقال منشور في الحياة بتاريخ ٢٧/٠٧/٢٠٠٣.

القسم الثاني

الإسلام والإرهاب في الفكر الغربي
النماذج التفسيرية والخلفيات الفكرية

تمهيد

سيبقى تاريخ ٢٠٠١/٩/١١ علامة فارقة، ليس في السياسة والعلاقات الدولية فقط، بل في سوق الكتب أيضًا؛ فبعد هذا التاريخ ما فتئت الكتب الغربية تشهد نموًّا وتكاثرًا حول موضوعات الإسلام، والإرهاب، وتنظيم القاعدة، والحادي عشر من سبتمبر، والعلاقة بين الإسلام والغرب، تمامًا كما حدث من قبل عبر القرن العشرين فيما يتعلق بالشيوعية والاشتراكية، ثم حركات ما يسميه الكتاب الغربيون بـ «الإسلام السياسي» حيث كان الجانب الأبرز لظهور الكتب وبروز المتخصصين فيه خصوصًا بعد نجاح ما سُمي بـ«الثورة الإسلامية» في إيران.

١ ـ الكتابات الغربية حول الإرهاب والإسلام

تفاوتت معالجة الموضوعات السابقة من حيث كتّابها وتوجهاتها ورؤاها وعمقها، فتراوح مؤلفوها بين الدارس المتخصص والهاوي العابر وصولًا إلى خبراء الإرهاب، سواء في مكتب التحقيقات الفيدرالي مثل بول إل. ويليامز أو في دوائر الأكاديميات والسياسة والاستراتيجيات من أمثال إيان ليسر وبروس هوفمان وديفيد رونفلت وجون أركويلا ومايكل زانيني. بعض الكتابات اهتم بالمواجهة بين الإسلام والغرب، واختصر العلاقة بينهما في الصراع الذي يراه محتومًا، وهذا النوع وإن كان موجودًا قبل ذلك التاريخ، إلا أنه شهد تضخمًا بعد ١١ سبتمبر التي أضفت شرعية على أطروحاته، من أمثال لوران أرتور دو بلسيس. بعض آخر من الكتابات امتلأت به الأسواق الأمريكية لكتّاب معروفين بمواقفهم المتطرفة من المسلمين والعرب، مثل دانيال بايبس الذي ألف كتاب «الإسلام المسلح يصل إلى أمريكا» (٢٠٠٣)، وستيفن إمرسون الذي ألف كتاب «جهاد أمريكي: الإرهابيون الذين يعيشون بيننا» (٢٠٠٣)، وقد روّجا لمقولة أن

المسلمين والعرب المقيمين في الغرب وأمريكا هم أعداء يتحينون الفرص للانقضاض عليها، ومن ثم يجب السعي لمراقبتهم والتضييق عليهم وتهميش منظماتهم. أما بعض الكتب الفرنسية التي اكتظت بها رفوف المكتبات حول بن لادن، فكانت تجارية تشبه ـ في أغلبها ـ تقارير المخابرات أو المجلات المتخصصة في الحياة الخاصة لنجوم السينما والغناء، بحسب وصف خدمة «Cambridge Book Review».

في المقابل ظهرت بعض الدراسات الساعية إلى تقديم الإرشادات لمؤسسات السلطة الأمريكية في حربها على «الإرهاب» من خلال فرز التوجهات الإسلامية ومَن منها يمكن أن يشكل عونًا، ومن منها يمكن أن يشكل خطرًا على مصالح الولايات المتحدة الأمريكية، ومن منها يمكن دعمه ومن منها تجب محاربته، وهو ما قامت به دراسة «الإسلام المدني الديمقراطي» (٢٠٠٣) التي أصدرتها مؤسسة «راند» التي ترأسها شاريل بينارد زوجة زلماي خليل زاد أحد المقربين من الرئيس الأمريكي والسفير الأمريكي في أفغانستان ثم العراق.

ومن المهم الإشارة إلى أن ثمة كتبًا حاولت أن تستثمر الحدث فوجدت ـ بطريقة ما ـ رابطًا بين كتبها وبينه، فبرنارد لويس ـ مثلًا ـ أضاف لكتابه «ما الخطأ الذي حدث؟» تمهيدًا في صفحة منفصلة سبقت المقدمة تقول: «إنّ الكتاب وإنْ كان لا يدرس تلك الأحداث فإنه على أي حال متصل بتلك الهجمات، يبحث فيما حدث قبلها، وفي التتابع الطويل والنماذج الأوسع للأحداث والأفكار والاتجاهات التي أنتجت ـ بدرجة ما ـ تلك الهجمات»[١]. أما جيل كيبل الذي أصدر كتابه «جهاد» قبل أحداث سبتمبر، فقد وضع مقدمة لطبعة سنة ٢٠٠٢ تحدث فيها عن أحداث سبتمبر والسياق الذي وقعت فيه، ليؤكد أن شيئًا لم يتغير في أطروحته الرئيسية وهي: سقوط «الإسلام السياسي» الذي وصل إلى ذروة العنف[٢].

وكان من أوائل الكتب التي صدرت تتحدث عن أحداث سبتمبر كتاب «ساعتان هزتا العالم»[٣] لفريد هاليدي أستاذ العلاقات الدولية في كلية لندن

---

(١) Bernard Lewis, What Went Wrong?, Oxford University Press 2002.

(٢) جيل كيبل، جهاد: انتشار وانحسار الإسلام السياسي، ترجمة نبيل سعد، القاهرة: دار العالم الثالث، ط١، ٢٠٠٥

(٣) Fred Halliday, Two Hours that Shook the World, Dar Al-Saqi, Landon 2001.

للاقتصاد والعلوم السياسية، الذي صدر بعد نحو ثلاثة أشهر من وقوع الأحداث، وهو - مع ذلك - كتاب أكاديمي يقتصد في إطلاق التعميمات التي انجر إليها كثيرون غيره، كما يُبقي الأسئلة مفتوحة لمزيد من البحث والتدقيق دون أن يسارع إلى حسم الأحكام، وسنأتي على رؤيته وتحليله لاحقًا. ولا تزال الكتابات تتوالى عن الإرهاب والعنف وغير ذلك، حتى قال بعضهم: «إن ظاهرة الإرهاب سوف تشغل القرن الواحد والعشرين أو جزءًا كبيرًا منه»[٤].

٢ - سطوة التسمية واستراتيجية الغموض

والحديث عن الإسلام والإرهاب يوجب التعرض لمفهوم الإرهاب الذي نريد بحثه[٥]، غير أن البحث في تعريفه وتحديد مضمونه لم يَعُد مُجديًا في ظل الممارسات الأمريكية وتجاهل أي محاولة أو مطالبة بالاتفاق على تعريف له. بل تردد سنة ٢٠٠٥[٦] أن البيت الأبيض كان يعمل على إعادة صوغ مفهوم «الحرب على الإرهاب» ليشمل أبعادها السياسية والاقتصادية والاجتماعية إلى جانب بُعدها العسكري بشكل يتم معه التركيز على جوانبها الأيديولوجية، وهو ما تم تطبيقه بالفعل فيما بعد. وكان وزير الدفاع دونالد رامسفيلد قد أشار في خطاب له إلى أن أميركا تخوض «نضالًا عالميًا ضد التطرف» متفاديًا استخدام تعبير «الحرب على الإرهاب» الذي يوحي باقتصار الحرب على البعد العسكري، وهو ما شكل رغبة في التأكيد على أنه لا يمكن الانتصار في هذه الحرب بالاعتماد على القوات العسكرية منفردة بمعزل عن ضرورة تفعيل أبعادها الأيديولوجية بصفتها صراعًا ثقافيًا يتطلب إعادة النظر في السياسات المتبعة حاليًا، فضلًا عن تفعيل «الديبلوماسية العامة» التي عول عليها الرئيس جورج بوش الابن لإعادة رسم صورة أميركا في العالم، وقد فُهمت هذه الخطوة على أنها محاولة لتفادي جهود كانت تُبذل عالميًا لتحديد مفهوم عالمي متعارف عليه للإرهاب؛ خوفًا من أن ينطبق ذلك المفهوم على ممارسات عسكرية أمريكية.

لعل الغاية الأبرز من عدم تعريف الإرهاب هي إخضاعه للحسابات

---

(٤) Walter Laqueur, No End to War: Terrorism in the Twenty-First Century, New York,2004.

(٥) سبق الحديث عن مشكلة تعريف الإرهاب والتباساته في الفصل الأول من القسم الأول.

(٦) صحيفة الحياة اللندنية، ٢٠٠٥/٠٧/٣٠.

السياسية ومصالح الأطراف الأقوى في المعادلة الدولية التي تصوغ المفاهيم والتعريفات والرؤى بحسب بوصلة مصالحها الأمنية والاستراتيجية والقومية بعيدًا عن أي إطار معياري وقيمي، فكلما ازداد المفهوم غموضًا أصبح أكثر عرضة للتطويع الانتهازي. فليس من قبيل المنسيّ أنه تم الإشادة بإرهابيين باعتبارهم مناضلين من أجل الحرية في سياق المقاومة ضد الاحتلال السوفياتي في أفغانستان على سبيل المثال، في حين جرى التنديد بهم باعتبارهم إرهابيين في سياق آخر، وهم هم غالبًا.

ومن الصعوبات التي تواجهنا هنا أيضًا صعوبة الحسم بين القومي والدولي في حالات مثل ما يخص إرهاب المجموعات المسلحة التي فرضت قيام دولة إسرائيل والاعتراف بها، فهل كان قوميًا أم دوليًا؟ وماذا عن الجماعات المقاومة المسلحة الفلسطينية؟ وقل مثل ذلك في الشيشان والإيرلنديين والأفغان الذين حاربوا الاتحاد السوفياتي، فبناء على أي معيار نتوقف عن الإشادة بمجموعة من هذه المجموعات باعتبارها نضالًا من أجل الحرية، لنشجبها باعتبارها إرهابًا مقيتًا وعملًا مجرمًا؟ فأين نخط الحدود على أراضي «مجتمع» معين وفي الهياكل التي تضمن إمكانياته الدفاعية والهجومية، هل نمررها بين القومي والدولي، أو بين التدخل من أجل حفظ السلام والحرب، أو بين الحرب على الإرهاب، أو بين المدني والعسكري؟ وتم التعبير هنا بـ «مجتمع» ليشمل نحو «السلطة الفلسطينية» التي لا تأخذ شكل دولة قانونًا.

هذا التشوش في الحقل الدلالي لمفهوم «الإرهاب» لا يمكن اختزاله في أنه تشوش في الحدود بين المفاهيم، «فلا يجب النظر إليه باعتباره مجرد خلل في التنظير أو فوضى في المفاهيم أو منطقة للاضطرابات المتخبطة في لغة الحديث العامة والسياسية، فعلى العكس من ذلك، يجب أن نرى فيها استراتيجيات وعلاقات القوى. فالقوى المهيمنة هي القوى التي تتمكن في ظروف معينة من فرض تسمياتها ومن ثم فرض التأويل الذي يناسبها وبالتالي إضفاء الشرعية على هذه التسميات بل وتقنينها على المسرح القومي أو العالمي»[(٧)]. إنه لا يمكن الاطمئنان إذًا للغة الحديث السائدة التي غالبًا ما

(٧) جاك دريدا، ما الذي حدث في ١١ سبتمبر؟، ترجمة صفاء فتحي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٣، ص٨٤ ـ ٨٦.

تخضع للغو الإعلامي، وللإيماءات اللغوية التي يقوم بها أصحاب السلطات المهيمنة، ولذلك أشار جاك دريدا إلى ضرورة الحذر في استعمال كلمات مثل «الإرهاب» و«الإرهاب الدولي»، وقد تجنب هو استعمالها؛ لأنها كلمات موسومة بالالتباس والإرباك، واستعمل بدلًا منها «العنف» وطالب بإعادة النظر في جميع الظواهر التي نحاول تعريفها وتأويلها على أنها أفعال إرهابية[٨].

كما أنه من المهم الإشارة هنا إلى أنه إذا كانت الولايات المتحدة والدول الغنية لم تعد تمارس هيمنتها الاستعمارية أو الإمبريالية في شكل احتلال للأرض، فإن خيار «المناضل من أجل الحرية» (الإرهابي حاليًا في أكثر الأحيان) لم يعد ينتمي إلا إلى الماضي. ومن المفارقة حقًّا أن يتم الحديث في بيان المثقفين الأمريكيين الشهير[٩]، عن قيم كونية شن عليها الإرهابيون الحرب، في حين يتم السكوت وتجاهل وضع معيار قيمي للإرهاب والحرب التي تشن عليه، بل راح المثقفون يبررون ـ أخلاقيًّا ـ شرعية الحرب على الإرهاب مطلقًا معتقدين أن «الهدف من جريمة ١١ أيلول/سبتمبر كان هو الجريمة نفسها»، في حين أن بودريار كان يرد على هذا المنطق قائلًا: «إنه تفسير خاطئ للإرهاب أن يُنظر إلى العمل الإرهابي بوصفه منطقًا تدميريًّا بحتًا»[١٠]، فقد رأى فيه عملا رمزيًّا محملًا بمعان عديدة، من ضمنها «إذلال مقابل إذلال».

إلى ذلك، من المهم أن هذا الإرهاب بكل إشكالاته والتباساته وما تَقَدم عنه، لم يكن كافيًا لدى فئة من الاستراتيجيين وخبراء الإرهاب فراحوا ينحتون تعبيرات لا تجد في لفظ «الإرهاب» وحده غَناءً في وصف ما حدث أو ما يتوقعون حدوثه، فظهر تعبير «مواجهة الإرهاب الجديد» الذي استخدمته مجموعة من خبراء الإرهاب الأمريكيين الذين يقلقهم خوف انتقال العنف من

---

(٨) جاك دريدا، المرجع السابق، ص٨١، ١٣٧.

(٩) بيان الستين مثقفًا ومفكرًا أمريكيًا حمل عنوان (من أجل ماذا نحارب؟ رسالة من أمريكا)، وكان من أبرز الموقعين عليه فرانسيس فوكوياما وصاموئيل هنتغنتون وصومائيل فريدمان وتوماس كوهلر ونيل جيلبرت وهارفي مانسفليد وروبرت بوتمان وغيرهم، ورعاه بشكل رئيسي معهد القيم الأمريكية الذي يرأسه ديفيد بلانكنهورن، ويدافع بشكل رئيسي عن القيم الأمريكية في المجتمع والأسرة والدين والاقتصاد، ويقود حوارًا مهمًا حول جميع هذه القضايا في الولايات المتحدة الأمريكية والعالم.

(١٠) جان بودريار، ذهنية الإرهاب، ضمن: بسام حجار (إعداد وترجمة)، ذهنية الإرهاب: لماذا يقاتلون بموتهم؟، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٣م، ص٣١.

مجال استخدام الوسائل التقليدية إلى مجال الأسلحة غير التقليدية، كالنووية والكيماوية والبيولوجية. وينطوي هذا التعريف الجديد على قدرة من تراهم واشنطن إرهابيين على استخدام التكنولوجيا الحديثة في الاتصالات، خاصة عن طريق الكمبيوتر والإنترنت، وإمكانية تجميع كل عناصر العنف والآثار السياسية والنفسية التي تُحدثها في إطار استراتيجية عقلانية يعمل على تركيبها «الإرهابيون» بما يعني مضاعفة الأثر وإحداث تغيير في الاتجاه المطلوب بحسب الأجندة التي يتبناها هؤلاء[(١١)].

كما ظهر تعبير «فرط الإرهاب» الذي استخدمته مؤسسة البحث الاستراتيجي برئاسة فرانسوا هايزبور التي رأت في أحداث سبتمبر قطيعة مع «الإرهاب التقليدي» وأنه مثّل انتقالًا إلى مرحلة «فرط الإرهاب». «فبتلاقي التدمير الشامل الذي أصبح ممكنًا بالنفاذ إلى التكنولوجيا المعاصرة والطبيعة الرهيبة لمنظمي الانفجارات يتكون فرط الإرهاب الذي ظهر في ١١ سبتمبر». ويرى هؤلاء أن عَزْم الإرهابيين على ضرب أهداف عديدة في الوقت نفسه وبقوة أدى إلى تمزيق الحدود المفهومية بين مصطلحي الحرب والإرهاب، وعليه فإن «مفردة (فرط الإرهاب) يمكن أن تسمح بتجاوز هذه الصعوبة المفهومية لفهم هذا الوضع الاستراتيجي الجديد»[(١٢)]. فهل تجاوزنا كل إشكالات مفهوم «الإرهاب» نفسه ووضع تعريف له ومعايير أخلاقية واضحة، لنناقش مثل هذه التسميات الجديدة؟.

---

(١١) Ian O. Lesser, Bruce Hoffman, Jon Arquilla, David Ronfeldt and Michele Zanini, Countering the New Terrorism, Rand Project Air Force, 1999.

(١٢) Francois Heisbourg, Hyperterrorisme: la nouvelle guerre, Paris, Odilejacob. 2001.

الفصل الأول

ربط الإسلام بالإرهاب

«إن سؤال الإسلام سيكون المسألة الأساسية لحقبتنا في الأعوام القادمة، ويتمثل الشرط الأول في معالجته بالحد الأدنى من التعقل: أن لا نبدأ بإقحام الكراهية فيه». هذا ما قاله الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو مطلع سنة ١٩٧٩م، فإلى أي مدى كان يستشرف المستقبل؟ أم أن المشهد الغربي عامة لا يزال يعيش في مرحلة رهاب الثورة الخمينية التي ربما كانت المناسبة التي قال فيها فوكو كلمته تلك؟.

صحيح أن صورة الإسلام في الغرب ليست مثالية ولا طاهرة؛ لأسباب متعددة سنشرحها أثناء الحديث عن الخلفيات الفكرية للنماذج التفسيرية لـ«الإرهاب»، ولكنها لم تكن حاضرة بهذه القوة والفاعلية التي هي عليه بعد أحداث ١١ سبتمبر التي أنعشتها وأمدّتها بصورة حية قاهرة، فجنسية مرتكبيها المفترضين استنهضت المخزون الثقافي والصورة النمطية وحوّلت الاتهام إلى الدين نفسه، وفي أحسن الأحوال ثار التساؤل عن هذا الدين الذي يبيح لمعتنقيه مثل تلك الأفعال، وفي هذا كَتب إدوارد سعيد: «قد أتمنى أن أقول: إن الفهم العام للشرق الأوسط وللعرب وللإسلام في أمريكا قد تحسن بعد ٩/١١، ولكنه لم يتحسن... إن رفوف المكتبات الأمريكية بعد ١١ سبتمبر امتلأت بكتب مليئة بعناوين مهلهلة صارخة عن الإسلام والإرهاب والتهديد العربي والخطر الإسلامي»[١].

لسنا نريد العودة إلى «الحرب الصليبية» التي تحدث عنها بوش الابن فيما

---

(١) الكلام جزء من مقدمته الجديدة لكتاب الاستشراق التي نشرتها الجارديان بتاريخ ٢ أغسطس ٢٠٠٣م.

<http://www.books.guardian.co.uk/review/story/0,,1010417,00.html>.

اعتُبر زلة لسان، وما أثارته من جدل واسع في العالم الإسلامي، بل التركيز تحديدًا على تلك التصريحات التي ألقت باللائمة على الإسلام الذي يبيح تلك الأفعال أو يشكل مرجعية لهؤلاء المنفذين للهجوم، في حين باهى برنارد لويس في مقدمة كتابه «أزمة الإسلام» بأنه قد «بذل الرئيس بوش والسياسيون الغربيون الآخرون جهودًا عظيمة ليوضحوا أن الحرب التي ننهمك فيها هي حرب ضد الإرهاب وليست حربًا ضد العرب ولا ضد المسلمين. كانت رسالة أسامة بن لادن رسالة مضادة، فبالنسبة له ولأتباعه هي حرب دينية، حرب في سبيل الإسلام ضد الكفار، ولذلك فهي بشكل حتمي ضد الولايات المتحدة القوة العظمى في عالم الكفار»[٢].

وكذلك شاريل بينارد التي قالت: «بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م مباشرة بدأ السياسيون وصناع القرار في الغرب الإدلاء بتصريحات تؤكد قناعاتهم بأن الإسلام ليس ملومًا فيما حدث، ذلك لأن الإسلام قوة إيجابية في العالم وكان دينًا للسلام والتسامح، حيث تحدثوا في المساجد وعقدوا اجتماعات واسعة مع علماء مسلمين، وقاموا بدعوة الشخصيات الدينية الإسلامية البارزة في افتتاح المناسبات العامة كما استشهدوا بسور قرآنية في خطاباتهم»، واعتبرت أن الصيغة النموذجية لهذا الخطاب الذي يبرئ ساحة الإسلام: خطاب بوش ٢٠٠٢م الذي قال فيه: «إن الإسلام دين يوفر الرفاهية لمليار من البشر حول العالم... لقد آخى الإسلام بين مختلف الأعراق فهو دين قائم على الحب لا على الكراهية»، وأضافت بينارد أن هذا النهج لم يكن قاصرًا على الولايات المتحدة بل كان سائدًا في أوروبا أيضًا، وقد «انضم المجتمع الأكاديمي بسرعة إلى هذه الجهود»[٣].

خصص فريد هاليدي فصلا كاملًا لعداء الغرب للمسلمين رافضًا مقولة «الإسلاموفوبيا» التي تعني خوف أو عداء الغربيين للإسلام، فهو يرى أنه ليس هناك عداء للإسلام بوصفه دينًا في الغرب بالمعنى الصليبي للكلمة، رغم وجود بعض تسربات الإرث التاريخي والتصورات المتوارثة، لكن الأهم والسائد في

---

(٢) Bernard Lewis, The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror, New York: Random House, 2003.

(٣) شاريل بينارد، الإسلام الديمقراطي المدني: الشركاء والمصادر والاستراتيجيات، مؤسسة راند، ٢٠٠٣م، ص١٧ ـ ١٨.

رأيه هو موجات العداء للمسلمين كناس وليس للإسلام كدين ونظرية، وهو عداء ذو جذر سياسي واجتماعي وليس ثقافيًا دينيًا، وأغلب العداء مرتبط بالمهاجرين والظروف الاقتصادية، وإلى حد ما هنالك الجهل والتجهيل الذي أثارته نظرية «الإسلام الخطر البديل عن الشيوعية» بحسب هاليدي[٤].

بالمقابل لا يمكن تجاهل مواقف بعض قيادات اليمين الأمريكي المتدين تجاه الإسلام، والتي قال عنها ديفيد فروم - أحد كتّاب خطابات بوش سابقًا -: «إن قيادات اليمين الأمريكي المتدين الذين يمثلون أقوى القواعد الجماهيرية المساندة لبوش شعروا بغضب شديد تجاه موقف بوش من الإسلام والمسلمين في أعقاب أحداث سبتمبر؛ لأن بوش وصف الإسلام بأنه دين سلام»[٥]. وقد أكد كلام ديفيد فروم التصريحاتُ التي صدرت من بعض هؤلاء والتي كانت بمثابة رد على كلام بوش، فقد رفض فرانكلين جراهام المستشار الديني للرئيس بوش وصف الإسلام بأنه «دين مسالم»، ووصف جيري فالويل الرسول ﷺ بأنه «إرهابي»، وقال بات روبرتسون: «إن الإرهابيين لا يحرفون الإسلام، إنهم يطبقون ما في الإسلام».

وبعيدًا عن كل هذه التصريحات والتصرفات، هنالك جو عام في أمريكا مشحون ضد الإسلام، فدانيال بايبس يذكر في افتتاح مقال له ما نصه: «(الإسلام شرّ). كانت هذه هي العبارة التي تركها بشكل مخالف للقانون أحد رجال المخابرات الأمريكية على روزنامة صلاة إسلامية بعد مداهمته في الثامن عشر من يوليو لبيتٍ واحدٍ يُشتبه بأنه من عملاء القاعدة، في ديربورن ميشيغان. تلك الكتابة الفجّة تعكسُ وجهةَ نظرٍ أصبحت تلقى رواجًا في الولايات المتحدة منذ الحادي عشر من أيلول»[٦]، وتقول جويس ديفس: «إن كلًا من صناع القرار والمواطنين الأمريكيين العاديين لديهم صورة مشوهة عن الإسلام والعالم الإسلامي، وإنه لمن الصعب تغيير هذه الصورة النمطية السلبية ومن الأصعب تجسير هذه الفجوة المعرفية بين الغرب والإسلام، خصوصًا أن غالبية الأمريكيين يحملون أفكارًا مسبقة معادية للإسلام والمسلمين، لا تجد أي

---

(٤) فريد هاليدي، ساعتان هزتا العالم، مرجع سابق.

(٥) David Frum, The Right Man: The Surprise Presidency of George W. Bush, Random House, 2003.

(٦) Daniel Pipes,The Evil Isn't Islam, New York Post, July 30, 2002 <http://www.danielpipes.org/article/437>.

أساس معرفي لها»، وترى أن على الولايات المتحدة أن تحاول الحد من تكرار الصورة النمطية عن الإسلام والمسلمين التي تجعل من المسلمين إرهابيين[٧].

الأمر نفسه يؤكده الأنثروبولوجي أكبر أحمد الذي يرى أن الإسلام «تحت الحصار»، وهو حصار تفرضه رؤى سياسية واستراتيجية وإعلامية وإيديولوجيا عامة معادية للإسلام، ويعيب على دارسي الإسلام خاصة بعد ١١ سبتمبر نزعتهم الانتقائية في قراءة الإسلام، وخاصة في حقل الإعلام، يقول: «إن خبراء الإعلام الجاهزين على الفور كلهم مذنبون في مثل هذا الاستخدام الانتقائي للإسلام عمومًا وللقرآن الكريم لتدعيم وجهات نظرهم الجاهزة»[٨]. ويؤكد كذلك على أن رؤية العامة للإسلام تتسم برؤية تبسيطية تحصر الإسلام بالعنف والإرهاب. بل إن الأنثربولوجي إيمانويل تود قال: «إن الإسلام المحافظ شُفِّر باللغة الدارجة بمفهوم الإرهاب الذي يرغب كثيرون في أن يروه شاملًا جميع العالم»[٩].

لكن كيف نفهم هذا المشهد الأمريكي؟ يقول أوليفيه روا: «إن الأمريكيين لا يريدون قصر مكافحة الإرهاب على الشرق الأوسط والعالم الإسلامي، فالأمر بالنسبة إليهم يتعلق بإطار عام للسياسة الدولية، وبرؤية شمولية لمشكلات الأمن، وبإعطاء تعريف للتهديد الإرهابي لا يرتبط على نحو خاص بالإسلام، بل يكون قابلًا للتأقلم مع أي ترسيمة أخرى»[١٠] لكن لا يمكن إبعاد شبهة السياسة عن تلك التصرفات والتصريحات السياسية حول الإسلام، وهذا الأمر لم تُخفه دراسة مؤسسة راند التي جاء فيها: «إن هذا القبول الواضح للإسلام من قبل قيادات الفكر والسياسيين له أساس منطقي على الصعيد الداخلي، ذلك أن القيادات الغربية كانت تسعى إلى منع التردي الذي ربما أدى إلى تحريض العنف والأعمال العدائية ضد الأقليات المسلمة في مجتمعاتهم. بالإضافة إلى

(٧) جويس ديفس، الإسلاميون والأنظمة العلمانية: هل العنف ضروري؟، بحث ضمن: أحمد يوسف (إعداد)، مستقبل الإسلام السياسي: وجهات نظر أمريكية، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠١م

(٨) أكبر أحمد، الإسلام تحت الحصار، بيروت، دار الساقي، ط١، ٢٠٠٤م، ص٣٦.

(٩) إيمانويل تود، ما بعد الإمبراطورية: دراسة في تفكك النظام الأمريكي، ترجمة محمد زكريا إسماعيل، بيروت: دار الساقي، ط١، ٢٠٠٣م، ص٦٧.

(١٠) أوليفيه روا، أوهام ١١ أيلول: المناظرة الاستراتيجية في مواجهة الإرهاب، بيروت، دار الفارابي، ط١، ٢٠٠٣م، ص٨٣.

ذلك كان هنالك دافعان للسياسة الخارجية: أحدهما قصير المدى والآخر طويل المدى. حيث كان الهدف على المدى القصير تسهيل الأمر على الحكومات المسلمة لدعم جهودها ضد الإرهاب، وذلك عن طريق فصل موضوع الإرهاب عن الإسلام. أما على المدى الطويل فقد كانت القيادات الغربية تحاول أن تخلق صورة أو رؤية تساعد على تكامل الفعاليات والدول السياسية الإسلامية مع النظام العالمي الجديد»[١١].

إن الذي يمكن تأكيده بعد هذا كله، أن هناك جدلا قويًا في الأوساط الأمريكية تجاه الإسلام وعلاقته بالإرهاب، وهذا الجدل يكاد يكون محصورًا في الأوساط الفكرية، أما الأوساط الشعبية والإعلامية بل والسياسية فكما سبق يسودها صور نمطية سلبية عن الإسلام والمسلمين وعلاقتهم بالعنف.

جزء من الجدل يتسم بالعقلانية إلى حد ما، ولنأخذ مثلًا عليه تلك المناقشة التي كتبها دانيال بايبس في مقال له بعنوان: «الإسلام ليس المشكلة» يقول فيه: «إنه لمن الخطأ أن يُلام الإسلام (ديانة عمرها أربعة عشر قرنًا من الزمن) على الشر الذي يجب أن يُنسب إلى التطرف الإسلامي (إيديولوجية استبدادية لا يتجاوز عمرها مائتي سنة). فإرهاب القاعدة وحماس والحكومة الإيرانية وإسلاميين آخرين، هو ثمرة أفكار متطرفين معاصرين مثل أسامة بن لادن وآية الله خميني، وليس من القرآن. لكن أحدًا ما قد يجيب على هذا بقوله: إن مصدر أفكار بن لادن والخميني هو القرآن، وهكذا فإنّهما يتبعان نهجًا عدوانيًا إسلاميًا يعود تاريخه إلى قرون عديدة ماضية. ليس الأمر كذلك تمامًا. تعالوا نلقِ نظرة فاحصة على وجهتي النظر:

• الإسلام العدواني: القرآن وغيره من الكتب الإسلامية الأخرى المعتمدة، يحوي حقًا تحريضاتٍ ضد غير المسلمين. المؤرخ البارز بول جونسون مثلًا، يستشهد بآيتين قرآنيتين: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْۖ﴾ [المائدة: ٨٥] وأيضًا: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ وَخُذُوهُمۡ وَٱحۡصُرُوهُمۡ وَٱقۡعُدُواْ لَهُمۡ كُلَّ مَرۡصَدٖۚ﴾ [التوبة: ٥].

• المسلمون العدوانيون: خلال أربعة عشر قرنًا من تاريخ الإسلام انخرط المسلمون لفترة طويلة بحروب جهاد لتوسيع مناطق نفوذ الإسلام، بدءًا

---

(١١) شاريل بينارد، مرجع سابق، ص١٨.

بفتوحات الخلفاء وانتهاءً بالحقبة التي يطلق عليها صاموئيل هنتنغتون اليوم تعريف «الحدود الدموية». نعم، وجهات النظر هذه صحيحة ولكنها لا تحكي إلا جانبًا واحدًا من القصة.

• الإسلام المعتدل: إنّ القرآن، شأنه شأن كل الكتب المقدسة، يمكن أن يكون مصدرًا غنيًا بالأقوال التي تدعم وجهات النظر المتعارضة، وفي هذه الحالة تقتطف الكاتبة كارن أرمسترونغ المعروفة بدفاعها عن الإسلام آيتين من القرآن أكثر اعتدالًا: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦] و﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ۚ﴾ [الحجرات: ١٣].

• المسلمون المعتدلون: كان هناك حقبٌ أبدى المسلمون خلالها اعتدالًا وتسامحًا كما كان الأمر عليه في الماضي البعيد في صقلية وفي إسبانيا. ويضرب الكاتب مارك كوهن مثلًا واحدًا على ذلك بقوله: إنّ «اليهود في عالم الإسلام، وخصوصًا خلال القرون الأولى والتي تلتها حتى القرن الثالث عشر، قد عانوا اضطهادًا أقل من ذاك الذي سبق وأن عاناه يهود العالم المسيحي». بعبارة أخرى يمكن القول: إنّ إسلام الكتابات المقدسة والتاريخ يُظهِر انحرافًا حاليًا.

لا مفرّ من الاعتراف بأنه من الصعوبة بمكانٍ أن يتذكّر المرءُ ذلك الجانب الإيجابي بينما يغلب طابع التخلّف والاستياء والتطرّف والعنف على أكثر أرجاء العالم الإسلامي. لكنّ هذا الحاضرَ ليس صورة نموذجية لتاريخ الإسلام الطويل؛ لا بل ربما يكون هذا الحاضر أسوأ حقبة في ذلك التاريخ كله»[١٢]. مثل هذه المحاججة نجدها عند الكاتب البريطاني توري مونتي[١٣] الذي عرض وجهة النظر التي تلقي اللوم على الإسلام وما يقابلها من دفاعات مما سنفصل فيه أثناء الكلام على النماذج التفسيرية للإرهاب.

يقدم جون اسبوزيتو محاججة تبدو مستهجنة في مضمونها؛ لبداهتها، لكنها تغدو مفهومة الآن بعد ما قدمناه من أجواء أمريكية سائدة، فيؤكد في مواضع كثيرة على أن المسلمين ليسوا جميعًا إرهابيين أو من أنصار العنف؛ إذ إن فيهم المسالمين والجديرين بالاحترام، وفي هذه الحالة لا يشكل الإسلام أداة مفيدة

(١٢) <http://www.danielpipes.org/article/437>.

(١٣) توري مونتي، الإرهاب: السؤال ليس (من) بل (لماذا)؟، الحياة اللندنية، ٢٣/ ٧/ ٢٠٠٥.

لتصنيف مثل أولئك الأفراد، «فهل المطلوب من القارئ أن يعتقد بأننا - في الغرب - كيان متجانس في حين أن المسلمين ليسوا كذلك؛ بسبب استحالة وضع كل هذا العدد الكبير من الشعوب ضمن تصنيف واحد؟ إذا كان الأمر كذلك فإن من حق المرء أن يتساءل عما إذا كنا نحن الغربيين جميعًا أمريكيين»[١٤]. وفي بحث آخر يستغرب أن الكثير من القائلين بالتهديد الإسلامي وبالخطر الأخضر الجديد يدللون على هذا التهديد بالعودة إلى أربعة عشر قرنًا من الجهاد الإسلامي. وبالطبع لا يشير من يقول بهذا التهديد التاريخي من الغربيين إلى من بدأ بالعداء تجاه الآخر، فبمجرد أن يقال: أربعة عشر قرنًا من الجهاد، وبمجرد أن تقرأ هذه العبارة تنتقل إليك فكرة أن الجهاد قد يأتي من جانب المسلمين، وأن المسلمين كانوا دائمًا هم المعتدين طوال الأربعة عشر قرنًا الماضية وأن الغرب كان دائمًا في موقف دفاعي، وهذا ليس صحيحًا على الإطلاق كما يقول اسبوزيتو[١٥].

هذا الجدل الذي عرضناه لا يقتصر على المجال الأمريكي، فقد نبه الإيطالي أمبرتو إيكو حين رسم «سيناريوهات قيامية للحرب الشاملة» إلى أنه «يمكن لاستفحال العمليات الإرهابية أن يبلغ درجة لا تُحتمل، تدفع بجموع الغربيين إلى اعتبار الإسلام برمته عدوًا. بعد ذلك تكون المواجهة الفاصلة والمعركة القيامية الحاسمة، والحرب النهائية بين قوى الخير وقوى الشر (وكل من الطرفين يعتبر الشر الطرف المقابل). ليس ذلك بالسيناريو المستحيل»[١٦].

وحين اعتبر الفيلسوف الفرنسي جان بودريار ما حدث «رعب مقابل رعب»، وليس أيديولوجيا إسلامية أو غيرها[١٧] رد عليه الاقتصادي ألان مينك قائلًا: «ولفرط نزوعه إلى الشعوذة يمحو - بشارة من سحر عصاه - كل السجال حول الإسلام: لا وعد بالجنة ولا فتوى ولا تكفير»[١٨]. هذا السجال الفرنسي الذي ينهض مينك في الدفاع عنه يغدو مفهومًا مع استحضار قول أوليفيه روا:

---

(١٤) John Esposito, UnHoly War: Terror in the Name of Islam, Oxford University Press 2002.

(١٥) جون اسبوزيتو، الإسلام السياسي والسياسة الخارجية الأمريكية، ضمن: أحمد يوسف، مستقبل الإسلام السياسي: وجهات نظر أمريكية، مرجع سابق.

(١٦) أمبرتو إيكو، سيناريوهات قيامية للحرب الشاملة، ضمن: ذهنية الإرهاب، مرجع سابق، ص٦٤.

(١٧) جان بودريار، ذهنية الإرهاب، مرجع سابق، ص٢١.

(١٨) ألان مينك، الإرهاب الذهني، ضمن كتاب: ذهنية الإرهاب، مرجع سابق، ص٥١.

«غالبًا ما يُنسب العنف في بعض الضواحي الفرنسية إلى الإسلام، ولا سيما إذا ما تزامن مع أنشطة مناهضة للسامية، غير أن الحركات الإسلامية الفرنسية لم تشارك قط في أعمال العنف هذه التي نفذها شبان مهمشون لا يمتون إلى الإسلام بصلة»[19]، ما يعني أن الثقافة الفرنسية مؤهلة لهذا الربط بين العنف والإسلام مسبقًا.

وكتب داق هيربيورنسريد ـ وهو كاتب نرويجي ـ قائلًا: «رغم مرور ثلاثة أعوام على هجمات ١١ سبتمبر/أيلول فإن نوبة الخوف من الإسلام تنتشر في أوروبا والولايات المتحدة انتشار النار في الهشيم، وأصبح ذكر الإسلام والمسلمين مقترنا إلى حد بعيد بمصطلحات من قبيل الإرهاب والعنف وما شاكلهما». ويضيف: «نحتاج إلى التخلص من الكثير من الأساطير إزاء المسلمين التي يصوغها ـ مع الأسف ـ الأكاديميون وأصحاب الرأي النرويجيون»[20].

وفي شهر تموز ٢٠٠٥ هاجم المحامي راؤول فيلدر شخصية الرسول محمد ﷺ مضيفًا: «هذا (الإسلام) دين كراهية.. هذا دين قتل». وذلك أثناء حلقة من برنامج حواري، وما كان من جاكي مايسون المذيع في شبكة «وستوود وان» أكبر شبكات الإذاعة الأمريكية إلا أن أيده قائلًا: «هذه معلومات مثيرة لا يعرفها أحد تقريبا. الجميع يعتقدون أن (الإسلام) دين مشروع ينادي بالحب والأخوة. الحقيقة هي أن الإرهابيين يعكسون دينهم ويتبعون دينهم. إنهم يتبعون أوامر الدين مباشرة من القرآن». وأضاف: «كل الدين الإسلامي يدعو إلى، ويعلم الكراهية والإرهاب والقتل ولا أحد يعلم ذلك، وقد حان الوقت لأن يعلموا ذلك عن الإسلام. القرآن يعبر بخمسين أسلوبًا عن الكراهية والحقد والعداء والقتل، القرآن موهوب للإرهاب».

وفي يوليو ٢٠٠٥ أدلى مايكل جرام، أحد مقدمي البرامج الحوارية في إذاعة «دبليو إم إيه إل» الأمريكية، في أحد برامجه بتصريحات قال فيها:

---

(١٩) أوليفيه روا، الإسلام المعولم، ترجمة لارا معلوف، بيروت: دار الساقي، ط١، ٢٠٠٣م، ص٢٢.

(٢٠) داق هيربيورنسريد، فوبيا الخوف من الإسلام.. وقفة متأنية، مقال منشور بتاريخ ٢/ ١١/ ٢٠٠٤.

<http://www.aljazeera.net/NR/exeres/CBAA41E3-EF79-4462-AD4A-B467BE694D2B.htm>.

«الإسلام منظمة إرهابية» و«الإسلام في حرب مع أمريكا» و«المشكلة ليست في التطرف. الإسلام هو المشكلة»، و«نحن في حرب مع منظمة إرهابية تدعى الإسلام».

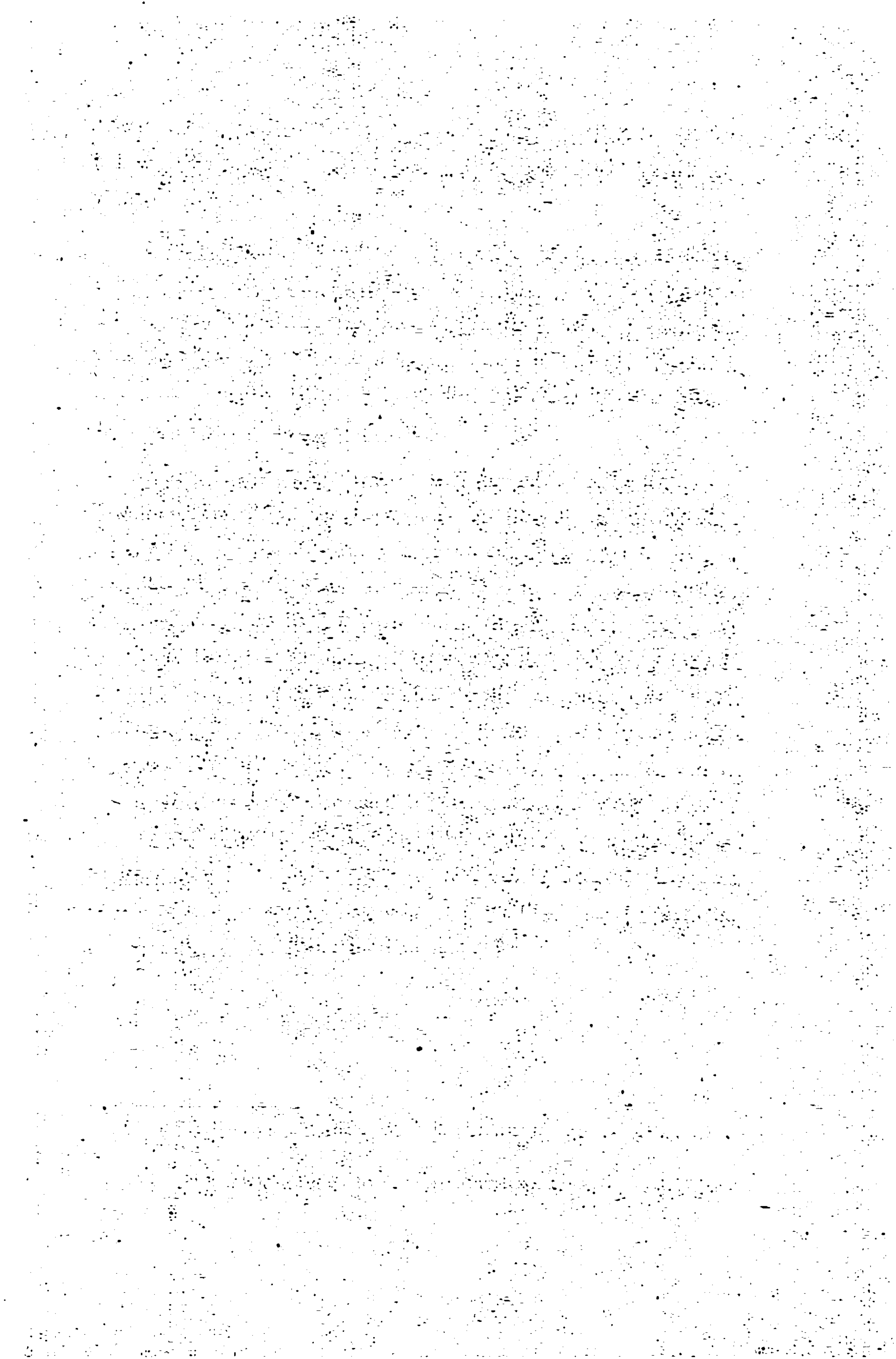
وفي شهر أغسطس ٢٠٠٥ اعتبر إدوارد لوتواك مدير المركز القومي للدراسات الاستراتيجية والدولية بواشنطن أنه «لا فرق بين الإسلام والإرهاب»، وذلك في مداخلة له بمؤتمر أقيم بمدينة نرفيك شمال النرويج. وقال: «كلنا يتكلم عن الإرهاب على أنه عدونا الكبير، وعلينا أن نتذكر أن الإرهاب هو مجرد وسيلة، عدونا هو الإسلام، الإسلام العنيف»، مضيفًا أنه «لا بد أن نتجرأ على تسمية الإرهابيين باسمهم الحقيقي».

بعد هذا كله، لا يمكن التردد في أنه وُجد جدل واسع في الغرب حول الإسلام وعلاقته بالإرهاب، وأنه في وسط هذا الجدل هنالك تيار فكري وسياسي تنامى في الغرب وجاءت عمليات ١١ سبتمبر وما تلاها فمنحته بعض المصداقية والوقائع التي يدعم بها خطابه، ولعل أبرز مثال عليه هذا النص الأيديولوجي الذي كتبه لوران أرتور دو بلسيس الصحفي الفرنسي اليميني يقول فيه: «مع أن العنف ميز كل العصور، فإن الإسلام اليوم - مثل بداية انتشاره - هو مصدر العنف، فالألفية الثالثة بدأت بانتقال عدوى التطرف في العالم الإسلامي، في أوساط شباب محبط يعاني من البطالة، ومصغ لنداءات الجهاد التي يطلقها الأئمة الأصوليون... وحتى ضواحي المدن الغربية أصبحت هي الأخرى مناطق اتصال لأئمة يجندون للجهاد أبناء الجالية الإسلامية، مع أن قسمًا كبيرًا من هؤلاء المجندين من الجيل الثاني والثالث. وتمثل السجون أحد أهم أماكن الدعوة الدينية التي تستخدمها الشبكات الإسلامية الدولية لتجنيد شباب للجهاد على استعداد لتفجير نفسه. أما عدد الذين اعتنقوا الإسلام فهو في تزايد، والبعض منهم التحق بالشبكات الإسلامية»[٢١].

---

(٢١) قال ذلك في كتابه «الإسلام والغرب: الحرب الشاملة»، نشر في باريس ٢٠٠٤م. انظر مراجعة له في:

< http://www.aljazeera.net/NR/exeres/2B51D430-8693-4531-8059-EA6B286F9624.htm >.



الفصل الثاني

النماذج التفسيرية والخلفيات الفكرية

١ ـ سؤال التفسير

هنالك فصل بين الفهم والتفهم، وبالمقابل هنالك علاقة قد تنشأ أو يسبق إليها الوعي بين التفسير وبناء الموقف من القضية، أو لنقل: التبرير أو التسويغ، فالموقف المتشنج من ذلك الحدث العظيم والتباس العلاقة بين التفسير والإدانة كان وراء الرفض الشديد لمحاولة تفسير دوافع الذين قاموا بعمليات ١١ سبتمبر بُعيد حصولها؛ بحجة أن هذا التفسير يعني التبرير، والإرهاب لا يمكن تبريره ولا قيمة للنظر إلى دوافع القائمين به، وقد قال أوليفيه روا بعد الحدث: «إن النظر في الجذور العميقة للإرهاب معطل حاليًا، خصوصًا أن الذين يتساءلون حول هذا الموضوع يوصفون بأنهم إما غير أكْفاء أو أنهم مواطنون سيئون»[1]. استمر هذا التجاهل لدى بعضهم ممن كاد يصور العمليات والمنظمات القائمة بها وكأنها لا هدف لها إلا إراقة الدماء متجاهلًا كل خطابها ورؤاها وبنيتها الفكرية، ونحو هذا نجده على وجه التحديد في مثل الكتب التي كتبها بعض السياسيين أو الاستراتيجيين الذين تحكم رؤيتَهم وتفسيرهم مصالحُهم فقط، وبناء عليها يتم صياغة المفاهيم والمواقف والتفسيرات بحسب بوصلة المصلحة القومية أو الأمنية أو الاستراتيجية بعيدًا عن أي إطار معياري أو قيمي يتسم بأقل قدر من المعقولية والإنصاف.

وعلى المعنى الأول (العلاقة بين التفسير والتبرير) لا يبدو غريبًا أن جان بودريار حين حاول فهم الإرهاب وكتب عن «ذهنية الإرهاب» في اللوموند الفرنسية بُعيد الأحداث (٣ تشرين الثاني ٢٠٠١) أثار ردود فعل عنيفة من عدد

---

(١) أوليفيه روا، أوهام ١١ أيلول، مرجع سابق، ص١٠٣.

من الكتّاب أمثال جاك جوليار، وألان مينك، وجيرار هوبير الذي كتب رده بعنوان: «رفض مديح الإرهاب» مستنكرًا ما أسماه «التضامن الفكري والعاطفي مع الإرهابيين الجدد»[٢]. بل إن ألان مينك سماه «فيلسوف النموذج الإرهابي» ووصفه بـ «مشعوذنا الضال»[٣]، إلى غير ذلك من النقد العنيف والساخر أحيانًا، لكن المهم أن صنيع بودريار اعتُبر «تقريظًا للإرهاب في صيغة التفسير».

فهل التفسير يخفف من الإدانة فعلًا؟ وهل الخوض في تفسير الإرهاب يورِّط في تبريره؟ ما جرى لاحقًا وما يجري حتى الآن، هو الخوض في تفسيرات شتى ومتباعدة إلى حد التناقض، لكن ليس هذا المهم، المهم مرة أخرى أننا نخوض في التفسير ذاته، ما يعني أن تجريمه قد زال بعد صدمة الحدث، وإذا كنا قلنا إن التفسير له صلة بالموقف الذي نقفه من الفعل بعد تفسيره من حيث إنه يخفف من حدة الإدانة، فإن تأمل بعض التفسيرات المطروحة ـ على الأقل ـ لأحداث الإرهاب ربما يصدق عليه عكس المقولة تلك، بمعنى: أنها تفسيرات للإمعان في الإدانة، ليس فقط لذاك الشخص أو المجموعة أو التنظيم، بل لكل ما يمت إليه بصلة من دين أو أمة أو دول، وصولًا إلى الحضارة نفسها التي ينتمي إليها هؤلاء «الإرهابيون»، وإلا فبأي منطق أو عقل يُحمَّل وزر تنظيم أو جماعة كلّ (من وما) يمت إليه بصلة؟ أليس عدد من تلك التفسيرات التي طُرحت ينطبق عليها التبرير ولكنه التبرير الممعن في الإدانة الشمولية؟.

جدل الفهم والتبرير والعلاقة بينهما ليست مسألة سهلة في الواقع، ولا يحسنها المشتغلون في السياسة أصحاب المصالح، فجاك دريدا كان لافتًا حين قال: «الفيلسوف هو من يبحث عن نسق جديد للمعايير وهذا من أجل أن يميز بين الفهم والتبرير. فبإمكان المرء أن يصف وأن يفهم وأن يفسر هذه أو تلك من المسببات التي تؤدي إلى الحرب أو إلى الإرهاب دون تبريرها أبدًا، بل ومع إدانتها ومع محاولة اكتشاف نسق آخر من المسببات. فقد يكون بمقدورنا أن ندين بشكل غير مشروط الأعمال الإرهابية سواء كانت من صنع الدولة أم لا، دون أن نتجاهل الأسباب التي تقود إليها أو الأسباب التي تجعلها

---

(٢) جيرار هوبير (محلل نفسي)، رفض مديح الإرهاب، ضمن: ذهنية الإرهاب، مرجع سابق ص٥٥.
(٣) ألان مينك، الإرهاب الذهني، ضمن: ذهنية الإرهاب، مرجع سابق، ص٥١.

مشروعة. . . فبمقدوري أن أدين دون قيد أو شرط عملية ١١ سبتمبر كما أفعل هنا دون أن أحرم نفسي من الأخذ بعين الاعتبار الشروط الحقيقية أو المزعومة التي جعلت هذه العملية ممكنة»[٤].

غير أن ما يستحق التقدير والتأمل هو ما قالته جانيت ويليامز (رئيسة وحدة الاتصال مع الإسلام في شرطة ميتروبوليس البريطانية) أمام تجمع في المعهد الملكي المتحد للخدمات (RUSI) في ١٤ حزيران/يونيو ٢٠٠٥: «إن التطرف شكّل التهديد الأكبر للأمن القومي البريطاني، ولمحاربة التطرف علينا أن نفهم معناه، وإذا عجزنا عن معرفة (مَن) الفاعل فعلينا حينئذ أن نسأل (لماذا)، ومن شأن الإجابة على هذا السؤال أن تحدد سياستنا التقاربية». عكس هذا التصريح يعكس وعيًا متقدمًا في التعامل مع الإرهاب.

٢ ـ النماذج التفسيرية وخلفياتها

إن الحديث عن النموذج التفسيري وتتبعه سيكشف عن التحيزات الكامنة، سواء كانت سياسية مصلحية، أم ثقافية أو دينية. فمن شرط التفسير أن ينطبق ويطرد على كل الظواهر المشابهة في الظروف والخصائص ونحو ذلك. فهل من المنطقي ـ مثلا ـ أن يتم الحديث عن الإرهاب بناء على معيار «من يعارض السياسة الأمريكية والإسرائيلية بالقوة»؟ هذا بالفعل ما أنجزه خبراء الإرهاب لصالح مؤسسة راند مثلا، فخلصوا إلى تحديد قائمة بكل المنظمات الإرهابية وفيها حماس والجهاد وحزب الله وغيرها، وليس فيها أي منظمة إسرائيلية[٥]، ثم إن الذي يدرس ظاهرة الإرهاب مثلًا، لماذا يقف فقط عند تلك التنظيمات الإسلامية ويتجاهل غيرها في الأديان الأخرى؟ إنه تحيز مسبق لمعيار المصلحة والأخطار التي تواجهها، وليس دراسة للظاهرة بما هي ظاهرة كلية.

توزعت تفسيرات الإرهاب على خمسة نماذج وفق تقسيمنا لها، وقد رأيت أنها تنتظم كل المقولات والتفسيرات المطروحة، وتشمل الأبعاد المختلفة: السياسية والاستراتيجية والدينية والثقافية، وهي: التفسير الديني، والثقافي، والسياسي، والاستراتيجي، والفلسفي.

---

(٤) جاك دريدا، ما الذي حدث في ١١ سبتمبر؟، مرجع سابق، ص٨٩.

(٥) الإشارة هنا إلى كتاب: Countering The New Terrorism الذي تقدمت الإشارة إليه.

١ ـ التفسير الديني

سبق أن ثمة جدلًا كبيرًا في الغرب حول علاقة الإسلام بالإرهاب، لكن سنركز هنا على ذلك التفسير الذي يلقي اللوم ـ في نشوء الإرهاب ونموه ـ على الإسلام كديانة تشكل مرجعية هؤلاء الذين يقومون بهذه الأعمال. وفي الواقع أن خطابات بن لادن والقاعدة وبعض خطابات بوش الأولى تحمل هذا التفسير كما تحتوي على الحجج التي تؤيده، فحمْلة القاعدة موجهة ضد «الكفار»، والعالم منقسم ـ عندها ـ إلى فسطاطين: مؤمنين وكافرين، وقاموسها وطقوسها وشعائرها مستمدة من القاموس الديني العقائدي بدءًا من الجهاد ضد «الإلحاد السوفييتي» وصولًا إلى «غزوتي نيويورك وواشنطن»، قابَلَ ذلك بعض تصريحات بوش وقاموسه الديني، بدءًا من الحملة الصليبية إلى «الحرب العادلة» مرورًا بمعسكري الخير والشر، فضلًا عن الرسالية الشديدة في سياساته التي تستمد جذوتها من الله والمسيح الملهِم لبوش الابن.

هذه النزعة الدينية العقدية هي ما أشار إليها فرانسوا هايزبور وفريقه الفرنسي حين رأوا أنه حتى نهاية الثمانينيات كان الإرهاب سياسيَّ النزعة أساسًا، محدِّدًا بذلك وسائله ومآربه، أي ما تستهدفه عملياته، وفق الأهداف السياسية الملموسة التي يسعى إليها. أما في التسعينيات ومع مجموعات مثل تنظيم بن لادن وآوم شنريكو[٦] فقد ظهرت عمليات إرهابية ذات نزعة ميتافيزيقية لا تنتمي إلى عالم البشر الذي نعيش فيه، بل إلى عالم يتمحور حول الجنة والنار ويفتقر إلى أي محدِّد سياسي بإمكانه وضع سقف لعمل هذه التنظيمات[٧]، وإن كان هؤلاء لا يُغفلون السياق السياسي لنشأة هذا الإرهاب.

وإذا كنا أشرنا سابقًا إلى أن قيادات اليمين الأمريكي المتدين، كفرانكلين جراهام وجيري فالويل وبات روبرتسون، وغيرهم من الفرنسيين كآلان مينك ولوران أرتور دو بلسيس، ممن يذهبون إلى إلقاء اللوم على الإسلام وأنه دين عنيف بطبعه، فإن هنالك آخرين غيرهم، فقد كتب باتريك دكليرك المحلل النفسي الفرنسي في اللوموند ١٢/٨/٢٠٠٤ واصفًا الإسلام بأنه «نسق فكري يقوم على الحرب المقدسة، ومن ثم فإن الذبح وقطع الرؤوس ظاهرتان تندرجان في قلب الإسلام ذاته».

---

(٦) طائفة آوم شنريكو اليابانية حاولت قتل سكان طوكيو ببث غازات سامة قاتلة وأسلحة بيولوجية.
(٧) Francois Heisbourg, Hyperterrorisme: la nouvelle guerre, Paris, Odilejacob. 2001.

ومن أبرز من تَبَنى هذا التفسير البنيوي أو الجوهريّ: الأب موريس بورمان (أحد رواد الحوار الإسلامي المسيحي) الذي رأى أن تفسير ظاهرة العنف الأصولي التي تحولت إلى إرهاب مدمر باسم الإسلام يَكمن في جذور عقدية وتشريعية ملازمة للدين الإسلامي، داعيًا إلى الاستئناس باللاهوت السلمي المسيحي وبتجربة الإصلاح البابوي لتسهيل اندماج المسلمين في العالم الحديث. فشعار المسلمين هو السيف، والسلم لديهم مفهوم أخروي لا مكان له في الدنيا إلا بالنسبة للمسلمين أنفسهم (دار السلم في مقابل دار الحرب)[٨]. ويتحدث دو بلسيس عن دار الإسلام ودار الحرب ودار الصلح فيقول: إن الجيش الإسلامي في العراق الذي اختطف الصحافيين الفرنسيين صنف فرنسا ضمن دار الحرب، وإن المسلمين يطالبون بالحق في بناء المساجد في دار الحرب أو دار الصلح، بينما يرفضون المعاملة بالمثل بإقامة أماكن للعبادة للديانات الأخرى في دار الإسلام.

وفي ١٢ فبراير ٢٠٠٤م كتبت أستاذة العلوم السياسية جنا هولند متلاري في صحيفة آفتن بوسطن النرويجية أن الدول الإسلامية هي التي تذنب عندما يتعلق الأمر بخرق حرية المعتقد في العالم، وأنهت كلامها بالقول: إن موسوليني - الذي لم تتعود الاستدلال به - أجاب مرة أميرًا من السعودية حين طلب منه السماح له ببناء مسجد في روما بما يلي: «فكرة ممتازة! ولكن في اليوم نفسه الذي نفتتح فيه مسجدا في روما دعنا نفتتح كنيسة في مكة»[٩].

يتمحور التفسير الذي يُلقي اللوم على الإسلام حول قضايا مركزية تشكل مستندًا له، بدءًا بآيات القرآن الكريم مرورًا بمفهوم الجهاد الذي تتم ترجمته بالحرب المقدسة وصولًا إلى دار الحرب ودار السلام والموقف من غير المسلمين، وقد سبق أن أوردنا طرفًا من الجدل حول كون المشكلة في الإسلام بالاقتباس من مقال دانيال بايبس، وهنا نورد طرفًا من جدل آخر أورده توري مونتي، ومما ذكره في هذا الخصوص:

---

(٨) السيد ولد أباه، عالم ما بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١: الإشكالات الفكرية والاستراتيجية، بيروت: الدار العربية للعلوم، ط١، ٢٠٠٤م، ١٣٨ - ١٣٩.

(٩) أخطأت متلاري وموسوليني معا، فالأمر أولا وقبل كل شيء يقتضي أن تتم المقارنة بين مكة ودولة الفاتيكان لما لها من دور ديني مثل مكة، ولا يوجد مساجد في الفاتيكان.

< http://www.aljazeera.net/NR/exeres/CBAA41E3-EF79-4462-AD4A-B467BE694D2B.htm >.

«﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ٥].

﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩].

توحي المقاربة الأولى بأنّ الدعوة إلى الجهاد هي - ببساطة - التعبير الصحيح عن الديانة الإسلاميّة. ولكن المعنى الضمني في هذا التحليل يؤكّد وجود صراع طبيعي بالكامل لا يمكن تفاديه بين الإسلام والغرب. أمّا العنصر الذي لا مهرب منه فيكمن في الديانة نفسها أي في القرآن. ولكن، يمكننا بالطبع إيجاد تشابه في أماكن أخرى أيضًا:

(متى أتى بك الرب إلهك إلى الأرض التي أنت داخل إليها لتمتلكها، وطَرَد شعوبًا كثيرة من أمامك: الحثيين والجرجاشيين والأموريين والكنعانيين والفرزّيين والحوّيين واليبوسيين؛ ودفعهم الرب إلهك أمامك وضربتَهم فإنك تحرّمهم؛ لا تقطع لهم عهدًا ولا تُشفق عليهم ولا تُصاهرهم... ولكن هكذا تفعلون بهم، تهدمون مذابحهم وتكسّرون أنصابهم وتقطّعون سواريهم وتحرقون تماثيلهم بالنار...) [الكتاب الخامس من العهد القديم - التثنية، الإصحاح السابع، الفقرات ٢ إلى ٥].

وجود هذا التشابه لا يُبطل الحجّة بأنّ الشرق والغرب، أو اليهوديّة - المسيحيّة والإسلام مصممان على التقاتل، بل إنّه يؤكّد فكرة التصادم الحضاري. ولكن قد يوافق الكثيرون على أنّ ما شكّل الغرب هو الآن ما بعد المسيحيّة، ومن هذا المنطلق فإنّ تعبير (اللوم على الإسلام) يُظهر أنّ الحداثة هي التي تتعارض مع الإسلام، وهو برهان راج في القرن الثامن عشر وقام بإحيائه برنارد لويس عميد دراسات الشرق الأوسط في الولايات المتحدة.

وتفترض هذه المقاربة أنّ المعركة سبق أن احتدمت، وذلك عندما أعاد الغرب اكتشاف اليونانيين وأعلن ابن خلدون أنّه من الأفضل تَرك العلوم الطبيعيّة للإفرنج وتركيز المسلمين على العلوم الدينيّة. وبما أنّ المعركة اشتعلت، فإنّها ستستمرّ إلى أن تربح إحدى الجهتين، وهذا يعني في أفضل الأحوال أنّ الغرب

الحديث سيجرّ الإسلام وسط صراخ وضجيج إلى القرن الواحد والعشرين، وهناك العديد من الأسباب الجيّدة التي تجعل هذه الحجّة صحيحة:

- أسامة بن لادن وأتباعه يؤمنون بها. وهم أكثر من هنتنغتون ولويس يؤمنون بصدام الحضارات الأخير وتقوم «سياساتهم» على تعجيله.

- في المبدأ، ليس هناك من وسيلة لحلّ الخلاف على الآيات القرآنية القليلة (مع أنّ الكثير منها يدعو إلى التوافق، غير أنّ الآيات المذكورة هي بالنسبة إلى المسلمين كلمة الله التي أملاها الملاك جبرائيل إلى محمد ﷺ. فكَون المرء يتبع الحداثة (لا يضرب اليهود والمسيحيين أينما وجدوا) يعني بالضرورة أنّه مسلم غير صالح (وهو أيضًا رأي أيمن الظواهري). وإن أخذنا الأمر حرفيًّا نجد أنّ الإسلام يتعارض مع الحداثة.

- أمّا تصوير مشكلة الإرهاب على أنّها مشكلة مع الإسلام فتقدّم فوائد كثيرة للثقافة الغربيّة. وكون سكان الغرب ثنويين - أي أنهم يؤمنون بعقيدة دينيّة أو فلسفيّة ثنويّة - فإنّ صورة الأعداء من الخارج ووصفهم على أنّهم «الشرّ» تعطيهم تحديدًا نافعًا للآخر ليضعوا أنفسهم في مواجهته.

- لا يملك الغرب مناعة ضدّ هستيريا (يوم الدينونة)، فاليمين الديني المتطرّف في الولايات المتحدة وأوروبا هم دعاة ناشطون للحرب الكبرى. أمّا دخول برنامج التقاليد اليهوديّة - المسيحيّة لنهاية العالم إلى ثقافتنا فهو أمر يرغب الكثيرون برؤيته يتحقق في فترة حياتهم»(١٠).

ما يلاحظ على وجهة النظر هذه من خلال شرح بايبس وتوري مونتي لها، ذلك الاجتزاء الواضح والاستخدام الانتقائي لآيات القرآن الكريم، وهو ما سبق أن أشار إليه أكبر أحمد حين قال: «إن خبراء الإعلام كلهم مذنبون في مثل هذا الاستخدام الانتقائي للإسلام عمومًا وللقرآن الكريم لتدعيم وجهات نظرهم الجاهزة». إن إيراد هذا الجدل بهذه الطريقة المتوازية التي توحي بأن لهؤلاء القائلين بهذا التفسير وجهة نظر تستند إلى حجج يمكن تفهمها، يخفي جهلًا عميقًا بالإسلام وتاريخ علومه، فعلى المستوى النصي أنشئت علوم القرآن كأحد العلوم التي تضبط التعاطي مع النص القرآني وكيفية حل مشكله وربط أجزائه

(١٠) توري مونتي، مرجع سابق.

بعضها ببعض، والتوفيق بين ما يبدو متعارضًا، وقد كتبت مئات الدراسات حول ما سمي بآية السيف، والحرية الدينية، وثمة اجتهادات قديمة وحديثة تضبط فهم هذه الآيات التي أُشيرَ إليها كما تضبط غيرها في إطار منهجي وكلي غير مجتزأ.

أما على مستوى التاريخ والتطبيق، فوجود مثل هذه الآيات والصورة المختزلة عن القرآن، كان يقتضي أن يلتزم المسلمون بها - إن كانوا صالحين - على مدار التاريخ وتَعَاقب القرون، فلماذا تنشأ المشكلة الآن تحديدًا، وعبر القرنين التاسع عشر والعشرين فقط حتى انبرى العديد من المسلمين ليكتبوا دراسات تبين أن الإسلام لم ينتشر بالسيف وأن الجهاد دفاعي فقط وليس هجوميًا؟ إن تلك الأطروحات كلها، وذلك الجدل الذي أوردناه إنما استُقي من الاستشراق التقليدي الذي شكّل مرجعيتَه، فـ«الأحكام والمقولات الاستشراقية التي تهاوت علميًا، غدت توظف على نطاق واسع في حقل الدراسات الاستراتيجية والسياسية، خصوصًا بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م»[١١].

وفيما يخص التقسيم الفقهي الوسيط للعالم فهو موجود منذ القرن الهجري الأول أو الثاني، وأنتجته ظروف تاريخية لم تعد موجودة في هذا العصر، فقد اختلفت صورة العالم، وهو ما دفع عددًا من الفقهاء المعاصرين إلى القول: إنه تقسيم اجتهادي من واقع زمان الأئمة المجتهدين، ومع ذلك لم يكتسب هذا التقسيم حضوره الواقعي في القرون المتأخرة، إلا حين استخدمه بن لادن في خطابه.

الجهاد والإرهاب

وفيما يخص الجهاد، فقد كان أحد محاور الاهتمام في ظل الحديث عن الإرهاب وممارسات القاعدة التي تسميها جهادًا، فقد سبق أن القائلين بالتهديد الإسلامي يدللون على ذلك بـ ١٤ قرنًا من الجهاد الإسلامي، وكأن الغرب في حالة دفاع دائمة، والواقع أنه إذا كان هؤلاء يحشرون التاريخ الإسلامي المتمثل في ١٤ قرنًا في زاوية الجهاد، فإن بعضًا آخر من دارسي الحركات الإسلامية يحشرها في إطار كلي يعتقد أنه ينظمها وهو «الجهاد»، وهذا ما فعله جيل كيبل حين تتبع «انتشار وانحسار الإسلام السياسي» خلال الربع الأخير من القرن

(١١) السيد ولد أباه، عالم ما بعد ١١ سبتمبر، مرجع سابق، ص١٤٠.

العشرين وعنون كتابه بـ «جهاد». وقد يبدو للبعض أن هذه التسمية هي باعتبار ما تسمي به بعض هذه الحركات نفسها، لكن هنالك العديد منها الذي يتبع منهجًا سلميًّا ودخل اللعبة السياسية ومع ذلك أدخلها جيل كيبل ضمن «جهاد». إن فكرة الجهاد «يمقتها الغرب منذ زمن طويل لاعتقاده أنها إشارة إلى العدوانية الإسلامية»[١٢]، كما أن بول ويليامز اعترف بأن وقع كلمة «جهاد» قوي على الأذن الغربية[١٣]، وفي هذا الجو يتم فهم تلك التسميات والمقولات.

توحي كلمة الجهاد بالعنف، كما يقول بروس لورانس، «وغالبًا ما تترجم إلى الإنجليزية (حربًا مقدسة) أي الحرب التي يتم شنّها على غير المسلمين، أو مثل حرب صليبية معكوسة. وبالإمكان استحضار الجهاد في الاحتجاجات الإسلامية ضد الحكم الاستعماري الأوروبي، وهو أمر حصل فعلًا في السابق؛ إذ إن الجهاد يجسد أيديولوجية، فهو يترجم الفكر إلى عمل ويجيّش الالتزام لقضية يُنظر إليها على أنها عادلة وضرورية في آن واحد. ولكن للجهاد تاريخًا في الديانة الإسلامية يسبق الحركات المناهضة للاستعمار ثم الحركات الوطنية»[١٤].

يشرح برنارد لويس في «أزمة الإسلام» معنى الجهاد كواجبٍ ديني مقدّس، مفاضلًا بين مفهومين للجهاد: جهاد أخلاقي غايته تهذيب النفس وترويضها، وجهاد حربي في سبيل الأمة. ويربط مفهوم الجهاد بالسياق التاريخي للفتح الإسلامي، غربًا باتجاه إسبانيا والبرتغال وجنوب غرب فرنسا وجنوب إيطاليا، وشرقًا باتجاه وسط آسيا والهند والصين. ومفهوم الجهاد الحربي لدى لويس ينطلق من خطين: الجهاد الهجومي وغايته نشر الدين الإسلامي، وخط الجهاد الدفاعي وغايته الذود عن بلاد المسلمين. ثم يقرر لويس أن التزام مبدأ الجهاد الهجومي لم يقتصر على زمن الفتوحات الإسلامية الأولى بل امتد حتى السنوات الأخيرة من عمر السلطنة العثمانية، وينتقد أولئك الذين يَجهدون حاليًا للتقليل من أهمية صفته الحربية درءًا لشبهة العنف والإرهاب التي أُلصقت به. وبحسب لويس، فَقَدَ مفهوم الجهاد في العصور الحديثة قداسته بينما حافظ على

---

(١٢) جيمس بيسكاتوري، ودايل إيكلمان، مقدمة كتاب: بروس، تحطيم الأسطورة، مرجع سابق، ص١٥.

(١٣) Paul L. Williams, Al Qaeda: Brotherhood of Terror,person educational 2002.

(١٤) بروس لورانس، تحطيم الأسطورة، مرجع سابق، ص٢٧٠.

بُعده الحربي البحت، وهو ما يبدو لديه جليًا في أدبيات الحركات الإسلامية الناشطة في كشمير والشيشان وفلسطين.

ويشرح بول ويليامز «الجهاد» للقارئ الغربي بأنه فرض من فروض الدين، وهو يعني الكفاح الذي يعني مواجهة غير المؤمنين والتصدي لما يُلحقونه من أذى بالمسلمين وديارهم، لكنه يوضح أيضًا أن الجهاد الأكبر هو ذلك الذي يدور داخل المؤمن نفسه الذي يصارع فيه النزعات الشريرة.

أما جون اسبوزيتو فيرى أن الجهاد مبدأ مفهوم لدى جميع المسلمين، رغم أن بعضهم يمنحه أهمية أكثر من البعض الآخر، فبالنسبة للبعض لا يعدو الجهاد أن يكون كفاحًا من أجل تحسين صورة المرء أمام الله، في حين يراه آخرون حملة دموية على أراضي الكفار تُعمل السيف في رقاب كل من يرفض الدخول في الإيمان. ويقدم كتابه «الحرب غير المقدسة: الإرهاب باسم الإسلام» الجهاد بوجهيه؛ مؤكدًا على التمييز بين الجهاد الأكبر والأصغر، وأن الأكبر هو الذي يدور في ذات الفرد ضد الطمع والأنانية والشر وحب الذات. لكن اسبوزيتو تناول وجهة نظر من يدعون إلى الجهاد المسلح وركّز على الحركات الجهادية في أربع حالات: مصر، وحماس في فلسطين، والجزائر، وما سماه «الإسلام الوهابي»، وأغفل تلك التي تعمل سلميًا.

هذا الشرح للجهاد وإن حقق بعض التقدم بالنسبة للرؤية الاستشراقية القديمة، إلا أنه لا يزال يكتنفه بعض الغموض. فواضح أن ويليامز واسبوزيتو يوردان فحوى المقولة الصوفية عن الجهاد الأكبر، ومع ذلك يظل للحديث عن الجهاد المسلح وأنه ضد الكفار: البعد الأهم في الكلام على الجهاد، لكن الأهم من ذلك أن هذا الجهاد الذي تتم ممارسته الآن من قبل تلك التنظيمات وعلى رأسها «القاعدة»، لا يمتلك مشروعية فقهية من قبل عامة العلماء وقد كُتب الكثير في نفي مشروعيته، بخلاف حماس ونحوها من حركات المقاومة التي ينطبق عليها قول ويليامز بأنه فرض من فروض الدين، ولكن فرضيته ليست مطلقة هكذا، وعبارته فيها ملتبسة. فهل يمكن المساواة بين ممارسات تنظيم القاعدة وحماس برابط أن الحركتين تمارسان الجهاد؟ مرة أخرى نقف أمام قراءة تقف عند الظواهر الخارجية للمسائل الإسلامية العميقة والشائكة التي كُتب فيها الكثير وتتجاذبها تخصصات دقيقة في علوم إسلامية يأتي الفقه في طليعتها بالنسبة لقضية الجهاد، بالإضافة إلى التجربة التاريخية الممتدة والثرية، وهو ما

سبق أن شرحنا طرفًا منه في الفصل الأول من القسم الأول.

ثم إنه من المهم تقرير أن الجهاد في الاصطلاح الفقهي هو الجهاد الحربي فقط، وله باب واسع جدًا له أحكامه المستفيضة، وكُتِبَ حوله عشرات بل مئات الدراسات، وما يتم توظيفه الآن من ممارسات جهادية حربية إنما هي ممارسات نشأت من رحم الاصطلاح الأساسي للجهاد، وما نشأ منها في سياق تحرير الأرض فهذا مجال الجهاد الأساسي كما هو معروف في الفقه الإسلامي، أما ما نشأ من ممارسات ضد الأنظمة أو من جماعات معزولة هنا وهناك فهذا شيء لم يعرفه الفقه الإسلامي ولا التاريخ الإسلامي، وله مداخل أخرى في الفقه كالفتنة والخروج على الحاكم وغير ذلك. أما القول بأن الجهاد الهجومي استمر عبر التاريخ وأنه جزء من تكوين الجهاد في الإسلام، فهذا ما قامت دراسات عديدة في العصر الحديث لنقده وبيان ملابساته التاريخية، وأن الجهاد إنما شرع للدفع، ولا يمكن الجزم بأن ما تم في التاريخ الإسلامي من فتح وصولا إلى عهد العثمانيين ـ كما يزعم لويس ـ هو من باب «جهاد الطلب» كما يسميه الفقهاء الأقدمون، فهل يُنكر أنه كانت هناك أسباب سياسية وغيرها وراء تلك التوسعات؟.

غير أن هناك مَن تَقَدم خطوة أكبر في فهم الجهاد وممارساته المعاصرة، والتمييز بينها وبين مفهومه الأساسي، وهنا يأتي ما أسماه توري مونتي «الجهاد الإرهابي» (حتى لا يقول: الجهاد العالمي، أو على طراز القاعدة، أو عبر العالم، أو الثوري، كما قال)، مفيدًا بأن هؤلاء الذين يلقون اللوم على الثقافة يرون أن «الجهاد يعبر عن انزعاج ثقافي عميق في العالم الإسلامي، وهو يرمز إلى انهيار شامل للهوية»[١٥]، معنى ذلك أنه ممارسة حديثة، في حين أن اسبوزيتو يرى أن الجهاد الذي يواجهه العالم اليوم هو جهاد عالمي تمتد جذوره إلى أفغانستان التي مزقتها الحرب في زمن الاحتلال السوفياتي، وعادت أعداد المسلمين الكبيرة من أفغانستان إلى أوطانها وكل واحد ساخط على أحوال العالم ويشعر بالرغبة في تلبية نداء الجهاد، وقد شخّص أخطاء السياسة الخارجية الأمريكية والغربية واعتبرها عوامل أساسية في نمو الجهاد المسلح.

أما أوليفيه روا فيقول: «إن الأصوليين هم أول المطالبين بترسيخ العنف

---

(١٥) توري مونتي، الإرهاب: السؤال ليس (من) بل (لماذا)؟، (٢)، الحياة، ٢٦/٧/٢٠٠٥.

في تقليد إسلامي لم يكتشفوه بل ابتدعوه بأنفسهم، . . . وما يشكل الذروة لكل أصولي أنهم يعطون الأولوية للجهاد فيستحيل واجبًا شخصيًّا (فرض عين) على كل فرد وفي كل وقت، في حين أن التقليد الإسلامي يعتبره واجبًا جماعيًّا (فرض كفاية)، أي أنه ينحصر ضمن حدود جغرافية وزمنية، ويتوجب على كل جماعة تتعرض لتهديد عدواني، وعليه فإن العنف الذي يمارس اليوم باسم الإسلام يُطبق على أنه التزام فردي ولا يعبر مطلقًا عن إرادة الجماعة»[١٦]، وكتابه يلح على فكرتين مركزيتين، ما يهمنا في هذا السياق هو أنه يرى أن استغلال الأصوليين الجدد للجهاد في الخارج هو من أجل تجسيد الأمة العالمية تجسيدًا ماديًّا طالما افتقرت إليه.

واللافت أن عددًا من الباحثين الغربيين يعيد هذه الممارسات المعاصرة للجهاد إلى سيد قطب وأنه صاحب التأثير فيها، فأوليفيه روا يقول: «هذا التطرف في استغلال الجهاد حديث العهد يعود إلى سيد قطب وإلى الجماعات المصرية في السبعينيات التي انتمى إليها محمد عبد السلام فرج الذي اعتبر الجهاد فرضًا من فروض الإيمان»[١٧]. وكذلك اسبوزيتو يخص في كتابه «الحرب غير المقدسة» ثلاثة «عرابين» للجهاد المسلح هم: سيد قطب وحسن البنا، وأبو الأعلى المودودي، ويعتبر اسبوزيتو سيد قطب الشخصية الرئيسية في تطور الجهاد المسلح، وأن دفاعه عن الجهاد المسلح أثر في أعداد كبيرة من الذين توجهوا إلى العنف بينهم بن لادن والعديد من نشطاء القاعدة، لكن أيًّا من هؤلاء المذكورين لم يمارس العنف بنفسه. أما بول بيرمان فيشير إلى أن سيد قطب يرى التقسيم الغربي للعالم إلى قدسي ودنيوي ليس سوى «شيزوفرينيا شائنة» تنبغي محاربتها عن طريق الجهاد الإسلامي الذي سيعيد كل شيء إلى الله، مشيرًا إلى أن أسامة بن لادن كان تلميذًا لسيد قطب[١٨]. وبناء على هذا يمكن فهم ما قاله بروس لورانس: «يعتبر سيد قطب الأيديولوجي الذي غالبًا ما يُستشهد به بالنسبة للتشدد الإسلامي أو الأصولية»[١٩].

صحيح أن سيد قطب أعاد تعريف مفهوم «الجهاد» بعد الإصلاحيين،

---

(١٦) أوليفيه روا، عولمة الإسلام، مرجع سابق، ص٢٠.

(١٧) المرجع السابق، ص٢٠.

(١٨) Paul Berman, Terror and Liberalism, New York: Norton Press, 2003.

(١٩) بروس لورانس، تحطيم الأسطورة، مرجع سابق، ص٥٤ لكن لورانس يشير إلى أن سيد قطب من مؤسسي حركة الإخوان المسلمين، والمعروف أنه انتظم في الحركة متأخرًا سنة ١٩٥١م.

وحمل على القائلين بكونه دفاعيًا بشدة، وصحيح أن فكر قطب شكل مَعينًا لكل الفكر الجهادي والحركي[20]، وكان أحد أربعة أثروا في فكر عبد الله عزام شيخ الجهاد الأفغاني الذي ظهر فيه بن لادن، كما أن أيمن الظواهري انفعل في شبابه بكتابات قطب، غير أن القول بتتلمذ بن لادن على قطب، بالمعنى الفكري طبعا، فيه تجوّز كبير، ولكن يمكن إرجاعه إلى عبد الله عزام وظروف الجهاد الأفغاني، ومن هنا رأى جيل كيبل أن الحجة التي تحتل مركز الصدارة في جهاد بن لادن «أن الحرب على الولايات المتحدة المتهمة بأنها غزت أرض الإسلام باحتلالها أراضي الحرمين الشريفين - من خلال القواعد العسكرية الأمريكية - يبررها جهاد دفاعي، على غرار الجهاد الذي قام ضد الاتحاد السوفياتي بعد أن دخل جيشه الأحمر كابول عام ١٩٧٩م، وتحتل هذه الحجة مركز الصدارة»[21].

بروس لورانس خطا خطوة مختلفة جدًا عن غيره في مناقشة الجهاد والعنف، إذ قارن بين «الجهاد» و«ثقافة المؤسسات»؛ لأنهما - كما يرى - يعالجان معًا السؤال المركزي الذي يناقشه في كتابه وهو: كيف يكون على الدول الإسلامية في مرحلة ما بعد الاستعمار، والآن في مرحلة ما بعد الحرب الباردة، التحرك من المواجهة إلى التسوية؟ ويقول: إن تعبير الجهاد «يظهر في معظم الأحيان في المناطق الإسلامية الأقدم من أفريقيا وآسيا». أما «ثقافة المؤسسات» فتعبير له تاريخ قصير من حيث اعتباره مصطلحًا إسلاميًا، ويظهر في جنوب شرقي آسيا وخاصة في ماليزيا. ويرى بروس أن جميع مؤيدي الجهاد اليوم من مفكرين وسياسيين هم أيديولوجيون دينيون، وأن الدين يتحد مع الأيديولوجيا، واتحادهما ضروري جدًا خلال عصر التكنولوجيا المتطورة. وعلى ذات وتيرة أنصار الجهاد فإن الديانة والأيديولوجيا هما حافز أنصار ثقافة المؤسسات؛ لأنهم عازمون على تطبيق الخطوط الدينية العريضة على الظروف الخاصة للمجتمع الرأسمالي الجديد في جنوب شرقي آسيا.

ويرى أن هناك اهتمامًا متناقضًا بالجهاد في بعض الأوساط، ففي حين أن الجهاد ربما يحافظ على جاذبيته كشعار في سياق شمالي أفريقيا أو الشرق

(٢٠) انظر ما تقدم عن سيد قطب وجماعات العنف، في الفصل الثاني من القسم الأول.

(٢١) جيل كيبل، جهاد، مرجع سابق، ص٢٦.

الأوسط أو حتى جنوبي آسيا، فإنه في جنوب شرقي آسيا ـ وخاصة للمسلمين الملاويين في ماليزيا ـ قد تم تجاوزه (كدعوة للنضال المسلح) بالحاجة إلى مَوضعة الإسلام في سياق الاقتصادات العالمية، فإن الجهاد صار يعني الدفاع عن العدالة الاجتماعية في حلقة متسعة تشمل المشاركة الاقتصادية والرخاء للمسلمين. على اعتبار أن النبرة الملاوية السائدة في ثقافة المؤسسات الاقتصادية تسعى إلى إيجاد بعد إسلامي موازٍ للثقافة التجارية لمعظم الدول المتقدمة اقتصاديًّا مع عدم تقليدها. والشعار السائد في الحياة الماليزية هو التعبئة الاقتصادية للمستقبل.

ويقول بروس: «يبدو أن الاعتبارات الاقتصادية غائبة أو غير مهمة لرافعي لواء الجهاد»، وإن «أولئك الذين يستجوبون قدرته ـ أي الجهاد ـ على التطبيق لهم حق متساوٍ في أن يكونوا مسلمين ورعين... وهم لا شك يأخذون بالاعتبار العلامات الاقتصادية والتاريخية على حد سواء... إن النظر باهتمام إلى بنية فكرة الجهاد يُظهر مدى براعة وتميز الفرق الإسلامي في جنوب شرقي آسيا، ويعكس صراعًا إسلاميًّا داخليًّا بالإضافة إلى صراع المسلمين مع غير المسلمين». ويشرح بروس كيف أن رؤية مهاتير محمد مختلفة جدًّا عن الجهاد التقليدي، فمهاتير يقول: «إذا لم يتمكن المسلمون من مسايرة التقدم في هذا العالم وتحقيق النجاح مثل غير المسلمين فإنهم على الأرجح سوف يشعرون بالانزعاج، وبالتالي يفقدون إيمانهم بالإسلام، الفقر والضعف سوف يقودان إلى الارتداد عن العقيدة، وهو الأمر الذي يعني أنه لن تكون لهم الآخرة كما لم تكن لهم الدنيا».

هذه الرؤية المختلفة للجهاد تمثل جزءًا من نضال مهاتير وماليزيا للعثور على أخلاقيات إسلامية قادرة على العمل في مجتمع تعددي وعصري كما يقول بروس، وهو يريد أن يختصر الجهاد وثقافة المؤسسات في أنها وجهات نظر متنافسة للعالم الإسلامي، لذا يتوجب على المرء إعادة تقييم الجهاد قبل الادعاء بأنه عدو جميع أشكال التقدم الاقتصادي أو الاجتماعي المدني. ومن ثم «فإن أفضل طريقة لفهم الجهاد هي النظر إليه باعتباره مرجعية متعددة المعاني في نظام الرموز الإسلامية، فالجهاد لا يقتصر على الحرب المقدسة... ومن المهم على وجه الخصوص أن تعرف أن الجهاد ذاته قد خضع للتغيير من المرحلة المبكرة للتاريخ الإسلامي إلى عهد تقسيم السلطة الدينية بين السنة والشيعة إلى

عصرنا الحالي الذي يشهد مراجعة لقواعد السلوك والقيم الإسلامية»[٢٢]. في حالة ماليزيا فإن ثقافة المؤسسات التجارية تقترح أن تُستبدل الحماسة العسكرية بمعركة أشد صعوبة وهي التكافؤ في اللعب في ساحات الأسواق الحرة الرأسمالية.

بالرغم من التفهم الجيد الذي يبديه بروس للإسلام، إلا أن كلامه حول ما وصفه بأنه «استكشاف تعبيرات الجهاد المختلفة بين واضعي النظريات والناشطين من السنة والشيعة على حد سواء» تعوزه الدقة والمعرفة العميقة بفقه كل منهما، واكتنفه القصور في معرفة التوجهات الحديثة حول الجهاد لدى المعاصرين، والأهم من ذلك كله، أن مقاربة الجهاد من زاوية اقتصادية كما فعل بروس، فيه قفز على واقع وتعقيدات منطقة الشرق الأوسط التي قال: إن الجهاد يحافظ فيها على جاذبيته، فهل يمكن الحديث عن ثقافة المؤسسات كبديل عن الجهاد لتخطي المواجهة في فلسطين مثلا؟ لا شك أن أحد أسباب انحراف تطبيقات الجهاد المعاصرة هو متغيرات الواقع واختلاف السياق وتعقيداته في ظل الدولة القومية العلمانية والأنظمة السلطوية والنظام الدولي المعاصر، لكن التعقيدات التي تفسر الإرهاب الذي تَلَبّس بالجهاد هي الأهم هنا، وهو ما نبحث في تفسيراته في هذه الدراسة، وقد سبق أن ناقشنا نموذج «الجهاد المدني» الذي يندرج في السياق ذاته الذي يندرج فيه الجهاد الماليزي.

وحين يُلقى اللوم على الإسلام، هل يبقى مجال للحديث عن مسلمين معتدلين وآخرين متطرفين؟ إن ذلك غير ممكن، فكل مسلم سيصبح ملومًا وعنيفًا، ومن الطرائف الحقيقية التي ذكرها جون اسبوزيتو أن بعض المهتمين بقضايا الإسلام السياسي في أمريكا، يستطيعون أن يحددوا أسماء العناصر الإسلامية المتطرفة بينما يبدون عاجزين عن ذكر أسماء بعض العناصر الإسلامية المعتدلة، وقد حدث أن سُئل أحد هؤلاء عن المعتدلين الإسلاميين، فذكر زين العابدين بن علي الرئيس السابق لتونس والكاتب البريطاني سلمان رشدي!.
فهناك اعتقاد بين الباحثين في شؤون الشرق الأوسط بأن الكثير من خبراء الإعلام وما يُعرف بخبراء الشرق الأوسط المفعمين بالاستشراق، لا يزالون يجهلون الإسلام وواقع الحركات الإسلامية وتنوع الفكر الإسلامي، فهناك عدم

(٢٢) بروس لورانس، تحطيم الأسطورة، مرجع سابق، ص٢٦٩ ـ ٢٩٩.

تمييز كما يرى اسبوزيتو[٢٣] بين الحركات الإسلامية المعتدلة والمتطرفة، وهناك دعوة إلى وضع جميع الإسلاميين في جانب التطرف. وهذا ما يراه صمويل هنتنغتون الذي يساوي بين فاطمة المرنيسي وأسامة بن لادن في الموقف من الغرب، وكذلك برنارد لويس وجوديث ميللر التي لا ترى أي تمييز بين إسلام معتدل وآخر متطرف وأنه لا فائدة من أي حوار مع الإسلام والمسلمين[٢٤].

وحين قام مركز التراث Heritage Foundation بدعوة كل من خالد دوران (يهودي مغربي) ودانيال بايبس وستيف إيمرسون (كاتب معروف بارتباطه بالتيار اليهودي في أمريكا) للحديث عن «الخطر الإسلامي في شمال إفريقيا»، عارض دانيال بايبس خلال اللقاء فكرة تقسيم الإسلاميين إلى معتدلين ومتطرفين، وأكد أن الجميع متطرف، أما لوران أرتور دو بلسيس فانتقد الغربيين بما فيهم القادة الذين يراهنون على المعتدلين في العالم الإسلامي لإدخال الإسلام في الحداثة والديمقراطية وحقوق الإنسان مما يحول دون حرب بينه وبين الغرب، وهو لا يفرق بين الإسلاميين والمسلمين ويدعو صراحة لضربهم وقاية للغرب من الإسلاميين!.

لماذا يعد الإسلام مبعثًا للعنف؟

يبدو الأمر أبعد من ذلك، ففي سنة ١٩٩٨م طرح بروس لورانس السؤال الآتي: لماذا أبدأ بالعنف؟ وأجاب: «العنف هو النقطة التي يبدأ منها معظم الناس ممن هم من غير المسلمين في التفكير حول الإسلام، خاصة إذا كانوا يعيشون في مجتمع لا يوجد فيه مواطنون مسلمون أو أنهم يعيشون فيه على الهامش»[٢٥]. لا يمكن النظر إلى هذه الصورة التي يتحدث عنها بروس والتي تساوي بين العنف والإسلام بمعزل عن الصور النمطية الاستشراقية القابعة في متخيل الغرب عن الإسلام، فجلُّ الباحثين في تاريخ العلاقات الإسلامية المسيحية «يندهشون من التفجر الكبير لعناصر المتخيل فيما يخص إدراك الآخر، ولاسيما من المنظور المسيحي، ويرى مونتغومري واط أن أوروبا الوسيطة أفرزت ظاهرتين لا يمكن لأي باحث جاد أن يتعامل معهما بلا مبالاة.

---

(٢٣) في بحثه المشار إليه سابقًا ضمن كتاب: «مستقبل الإسلام السياسي: وجهات نظر أمريكية».

(٢٤) تركي علي الربيعو، الإسلام المعتدل والديمقراطية الأمريكية، الحياة اللندنية، ٣٠/٧/٢٠٠٥.

(٢٥) بروس ب. لورانس، تحطيم الأسطورة: تخطي الإسلام للعنف، مرجع سابق، ص٢٥.

تتمثل الأولى في الصورة الشائهة تماما التي ولدتها أوروبا عن الإسلام، وتبرز الثانية في التجذر الهائل الذي تمكنت الأيديولوجيا الصليبية من ترسيخه في قلوب وعقول الأوروبيين عن الذات وعن الآخر.

هذه الصورة المسيحية عن الإسلام جاءت نتاج الأدبيات التي وضعها رجال الكنيسة وعلماء الكلام والمؤرخون بالدرجة الأولى؛ لأنه من العصر الوسيط إلى النهضة كان رجال الكنيسة والرهبان والكهان وموظفو الكنيسة الكبار هم الذين يمتلكون مفاتيح المعرفة ويتكفلون بتربية المؤمنين بكتاباتهم ودعواتهم. وإحدى أبرز الصور النمطية عن الإسلام التي بلورها الوعي أو المتخيل المسيحي في الزمن الوسيط: «أنه عقيدة ابتدعها محمد، وهي تتسم بالكذب والتشويه المتعمد للحقائق، إنها دين الجبر والانحلال الخلقي والتساهل مع الملذات والشهوات الحسية، إنها ديانة العنف والقسوة شعارها السيف والحرب والقتال. وهذه الصفات هي ما يمثل النقيض المباشر للمسيحية. فالمسلم يتقدم إلى مساحة الإدراك المسيحي الأوروبي باعتباره رجلًا محاربًا، شرسًا، متوحشًا، يقوم بكل أنواع النهب والتنكيل، خالقا بذلك وراءه تعاسة وشقاء لا يوصفان، يحركه ميل قوي للقتل»[٢٦]. وهكذا التقت رواسب الصورة المسيحية عن الإسلام كما تشكلت في السياق التصادمي للحروب الصليبية والصورة الاستشراقية من خلال تفسير الإرهاب بأنه ذو جذور عقدية تكوينية في الإسلام من حيث هو دينٌ، ومن هنا تم التركيز على الجهاد ونحوه مما تقدم.

والآن قد يولع البعض أمام هذا التفسير الذي يلقي باللوم على الإسلام بأنه دين عنف بطبيعته: بتفنيد هذه الدعوى الاستشراقية التقليدية القديمة، فتلك الدعوى وما يتفرع عنها من مقولات عتيقة كُتب فيها الكثير في مواجهة المستشرقين وشبهاتهم حول السيرة والنبي ﷺ وآيات القرآن المحرِّضة على العنف وانتشار الإسلام بالسيف وغير ذلك، واستهلكت جزءًا من الجهد والوعي الإسلامي الذي انشغل بالرد عليها.

إن مشكلة هذا التفسير أنه يختزل الإسلام الديانة التي قارب عمرها خمسة عشر قرنًا من الزمن ببعض الظواهر الضيقة والحديثة التي سنجد أمثالها في

---

(٢٦) انظر: نور الدين أفاية، الإسلام في متخيل الغرب: في مكونات الصور النمطية الغربية عن الإسلام، المغرب: مجلة فكر ونقد، ع ٥، ١٩٩٨، ص٥٠ ـ ٦٦.

ديانات وأقوام آخرين، وحين استعراض النماذج التفسيرية الأخرى سيتبين حجم القصور والتجني الذي يلف هذا التفسير، فهو يفتقر إلى مقومات «العلمية» حين يشطب تنوع الفكر الإسلامي وعلومه وتنوع اتجاهاته على تنوع دوله وتزاحم المنتمين إليه لصالح صورة مبتسرة كتلك التي تقبع في مخيلة أصحاب هذا التفسير الذي ينظر إلى عالم إسلامي شاسع بوصفه كلًا متجانسًا وكأنه نسخ كربونية. وسبق أن أشرنا إلى الانتقائية الشديدة التي تختزل القرآن كله في بضع آيات معزولة عن سياقها مع تجاهل تام لعلوم نشأت من حول النص القرآني وتخصصات توجب منهجية مركبة في فهم النصوص وضَمها بعضها إلى بعض وتفسيرها في ضوء بنيتها الداخلية وقاموسها المفهومي.

كما أن المسألة لم تعد قاصرة على دائرة الاستشراق التقليدية التي شوهت صورة شعوب بأكملها لتلبية حاجات الهيمنة والاستعمار، فهناك الآن مستجدات كثيرة تساهم في هذه التصورات، وترسم الصورة النمطية التي يسهم في تشكيلها إمبراطوريات الإعلام وغيرها، وكذلك ما ساد بعد الحرب الباردة من تسويق لفكرة الخطر الإسلامي كبديل عن الخطر الشيوعي، والكتابات الكثيرة التي كُتبت لتسوقه على قاعدة الصورة النمطية السابقة، وحاجات العولمة التي تسعى لسيادة نموذج واحد واحتقار ما عداه، ويشكل الإسلام بؤرة الممانعة.

قد تبدو الإحالة إلى رواسب عصر الحروب الصليبية بعيدة في تاريخها وتأثيراتها، لكنه «في التسعينيات من القرن الماضي كان معظم الصحافيين الأوروبيين والأمريكيين يواصلون ترديد المشاعر التي دفعت الملوك الأوروبيين وأتباعهم لشن الحروب الصليبية قبل نحو ألف عام... وبعد الحرب الباردة صار العدو مرة أخرى هو الإسلام المتشدد وغير المرن والوجه العنيف للإسلام العربي»[٢٧].

إلى ذلك، ثمة مرحلة أقرب يمكن أن تفسر جانبًا من السؤال الذي نعالجه هنا، (لماذا يعتبر الإسلام مبعثًا للعنف؟) ذلك أن المرحلة الاستعمارية القريبة وما جرى أثناءها وما جلبته من تداعيات فيما بعدها، مليء بالتفاصيل التي يمكن أن تشكل خلفية تفسيرية وانحيازية أيضًا لهذه النظرة، فحين التدقيق نجد أن حركة الاحتجاج على الاستعمار ومقاومته، وإن كانت تتم تحت زخم وطني

---

(٢٧) بروس، مرجع سابق، ص٢٢.

كبير إلا أنه لا يمكن تجاهل البعد الإسلامي الذي كان واضحًا في تفسيراته ودوافعه الدينية التي تُلزم المسلمين به باعتباره واجبًا دينيًا عينيًا. والحركة الإسلامية أو البعد الإسلامي يعتمد في ذلك على الدين، وربما سماه البعض أيديولوجيا، وليس على منطق أو استراتيجية براغماتية، فدوافع الاحتجاج كانت إيمانية وثقافية أيضًا، كما أن استيلاء المراجع العلمانية والقومية على تنظيم الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية في مرحلة ما بعد الحكم الاستعماري أجج من بروز الوجه الإسلامي كمعارضة للأنظمة الحادثة التي نُظر إليها على أنها وريثة مرحلة الاستعمار، وخاصة بعدما فشلت «الوطنية» في إيجاد الحلول لكثير من المشاكل، فشكل الإسلام الاحتياطيَّ الرمزي للمعارضة والاحتجاج الذي أخرج الاستعمار من البلاد ثم هدد مصالحه والمرتبطين به في مرحلة ما بعد الاستعمار وبعنف أيضًا، في حين أنه لم يكن الوجه الوطني والإسلامي منفصلين أثناء مرحلة الاستعمار.

بناء على ذلك يمكن أن نفهم تلك النظرة الغربية التي ترى أن الإسلام ينبع من شرق أوسط عربي عدائي، «ومعظم الصحافيين وكثيرون من صناع القرارات السياسية ما يزالون يتجاهلون أي إسلام إلا الإسلام العربي أو ما يستحضرونه في أذهانهم على أنه إسلام عربي في تصوير الوجه المستقيم الرأي للتطهرية المتشددة»[٢٨] التي رافقت متغيرات مرحلة الاستعمار وما بعده، بدءًا بقواعد السلوك السياسي إلى الحياة الاجتماعية والاقتصادية وغيرها التي دخلتها متغيرات كثيرة كان يُنظر إليها على أنها «غربية» وأن ما يتم إنما هو عملية تغريب رافقها ظهور الإحيائية الإسلامية.

وقد حاول بروس لورانس أن يُظهر «أن الإسلام ليس عنيفًا في طبيعته الأساسية، وأن النظرة الأعمق للمجتمعات الإسلامية تبشر بالأمل لا اليأس حول دور الإسلام في القرن الجديد» كما حاول في كتابه «تحطيم الأسطورة» إبراز التطورات الاقتصادية العولمية الجديدة التي حملت «فرقًا إسلاميًا» غير متوقع في الشؤون العالمية. وقال: «سوف يبقى الفارق الإسلامي مستترًا وقوته غير معترف بها، ما لم يتم فضح الأوصاف النمطية السائدة: الإسلام ليس عنيفًا كما أن المسلمين ليسوا رهائن للعنف في طبيعتهم الأساسية، وإنني أجد في

---

(٢٨) المرجع السابق، ص٢٢.

إطلاق الأوصاف المبتذلة افتراء يجب معالجته من البداية... العنف غير متأصل في الإسلام على نحو أكثر من اليهودية أو المسيحية أو الهندوسية أو البوذية أو السيخية. ولا بد من التحقق بشكل كامل من التشويه الحاصل بربط العنف بالإسلام»(٢٩).

وحين تحدث جيل كيبل عن القاعدة والعنف، وضع ذلك في سياق إقليمي ودولي، وهو إذ يؤرخ للجهاد ومتغيراته وانتشاره ينفي السمة التكوينية عن الإسلام، وقال في الحديث عن الجهاد الأفغاني: «هذه الأعمال العنيفة التي وصلت ذروتها باسم الدين لا تعود فقط إلى السياق العام الإقليمي والدولي،... هي أيضًا نتاج أزمة اجتماعية عميقة خاصة بباكستان»(٣٠).

وكذلك جان بودريار اعتبر أن إرهاب ١١ سبتمبر هو رعب مقابل رعب النظام العالمي الجديد، وقال: «لم يعد هناك وراء كل هذا أي بُعد أيديولوجي، لقد أصبحنا بعيدين جدًا من كل أيديولوجيا وسياسة، ذلك أن الطاقة التي تغذي الرعب لا تعبر عنها أيديولوجية ولا أي قضية حتى لو كانت إسلامية»، ويرد على «زعم الإرهابيين بأنهم يعترضون على النظام العالمي باسم حقيقة سامية» بأن ما يجعل العمل «رمزيًا» هو العمل نفسه لا الخطاب، فهم يعتدون على نظام من الواقع التام بعمل ليس له معنى ومرجع حقيقيان في عالم آخر، فهو ارتكاس وارتداد للقوة ليس باسم مواجهة أخلاقية أو دينية أو صدام حضارات مزعوم، بل ببساطة من زاوية عدم القبول بهذه القوة العالمية(٣١).

أما جاك دريدا فيرى أن «ما يتم طرحه ـ ولو بشكل ضمني على الأقل ـ هو توظيف جميع قوى الرأسمالية وقوى العلوم التقنية الحديثة في خدمة تفسير جامد معين لوحي الواحد الأحد الإسلامي»(٣٢).

إلا أن روا يذهب أبعد من ذلك، إلى أن «الإسلام لا يدخل بالإجمال في معادلة الصراعات القائمة، مع أنه يساهم في تحديدها»، ويقرر أن الصراعات في مجملها عرقية قومية كما في كوسوفو ١٩٩٩م حين انضم السلاف والغجر

---

(٢٩) بروس، ص٢٠، ٢٦.
(٣٠) جيل كيبل، جهاد، مرجع سابق، ص٢٧٧.
(٣١) بوردريار، مرجع سابق، ص٢١، ١١٨.
(٣٢) جاك دريدا، ما الذي حدث في ١١ سبتمبر، مرجع سابق، ص١١٢.

المؤسلمون إلى صفوف الصربيين في حين أن الألبان المسيحيين تحالفوا مع المسلمين، وأن نضال الشيشانيين والفلسطينيين على حد سواء هو لتحرير شعب برمته، وأن المسيحيين والعَلمانيين في فلسطين يخوضون حربًا كالمسلمين وينفذون «عمليات انتحارية»، إلى غير ذلك من الصراعات. ويقول: «إنه لفهم الراديكالية الإسلامية يجب أن ندرك أنها تستهدف وتؤسلم منطقة معارضة فتعمد إلى نشر شعائر مناهضة للإمبريالية أو تعبئة المناطق المعزولة اجتماعيًّا، أو شحن المفكرين الشبان بمبادئ التطرف، وعليه فما من شأن تصاعد حدة الصراع الفلسطيني الإسرائيلي أو التدخل الأمريكي العسكري في المنطقة إلا أن يغذي العداء ضد أمريكا الذي يتشاطره طبقات المجتمع الإسلامي جميعها، وهذا ما يبرر انتقال أفرادها إلى التدخل العملي. بيد أن هذا العنف ليس بالإسلامي: إنه مناهض للإمبريالية وهو أثر من آثار الاستعمار الذي يتخذ بعدًا جديدًا مع الهيمنة الأمريكية». ويشير روا إلى أن «هؤلاء المناضلين الجدد لا يمثلون أي جماعة دينية؛ لأنهم مهمشون بين أبناء دينهم، ولا ينقلون أي ثقافة تقليدية... كما أن هؤلاء الأصوليين الجدد لا يتبعون أي زعيم إسلامي، بل يحيون في غالب الأحيان حياة تتعارض وتعاليم الدين، كما أن بن لادن لا يعبر عن أي تقليد مسلم، ولا يعكس صراعات الشرق الأوسط، فهو غائب عن فلسطين وتركيا وسوريا والعراق ولبنان» ويشير إلى أن أتباع بن لادن جاؤوا من دول أوروبية، ويخلص إلى أنه «يبدو أحيانًا أن العنف الإسلامي في الدول المسلمة مستورد ـ بمجمله ـ من الغرب»[٣٣].

لنتأمل هذه الرؤى جميعًا، من القول بوجود «فارق إسلامي» في التطبيقات العولمية الاقتصادية في سياق إسلامي وبقيم إسلامية كما تجسد في التجربة الماليزية مثلًا، من خلال «المشاغلة الخلفية للجهاد» عبر ثقافة المؤسسات، وصولًا إلى أن بن لادن وجماعته لا يمثلون جماعة دينية ولا يعبرون عن تقليد مسلم أو ثقافة إسلامية وإنما يمثلون تفسيرًا جامدًا للدين، وأن الإسلام ـ بالمجمل ـ لا يدخل في الصراعات القائمة فهي صراعات تندرج في سياق إقليمي ودولي، ويأتي العنف هنا من داخل هذا النظام القائم ونتاج له بحسب بودريار، فـ«العنف ينتشر في النظام العالمي القديم والجديد» بحسب بروس، فهو مناهضة للإمبريالية وتعبير عن عدم القبول بقوة عالمية. هل نحن مع هذه

---

(٣٣) روا، مرجع سابق، ص٢١ ـ ٢٥.

التفسيرات أمام رد داخلي في الغرب ذاته على تلك الأطروحات التبسيطية الاختزالية؟ وإذا كان بن لادن وجماعته لا يمثلون أي جماعة دينية أو ثقافة إسلامية فكيف يمكن أن نختزل الإسلام والتاريخ الإسلامي كله عبر خمسة عشر قرنًا فيهم؟ هذه التفسيرات وغيرها تحيلنا إلى مواجهة داخلية من داخل الفكر الغربي نفسه.

لماذا يتغذى العنف على الإسلام؟

بالرغم من أن العنف لم يكن في تاريخه قاصرًا على ديانة دون أخرى، فضلا عن العالم الإسلامي - وليس الإسلام -، كما أن «العمليات الانتحارية» قد وُجدت ابتداءً لدى فئات غير مسلمة، هنالك سؤال من المهم معالجته، وهو لماذا يتغذى العنف الآن على الإسلام أو الثقافة الإسلامية؟ ولماذا يبدو كما لو أنه قاصر على المسلمين تحديدًا؟ إن هذا السؤال له صلة ما بتفسير العنف نفسه، فالذين يقولون بأن العنف أصيل وتكويني في الدين الإسلامي يبدو السؤال لديهم لا قيمة له، في حين أن السؤال هنا يُطرح لبيان فساد معتقد وتصورات هؤلاء القائلين بالتفسير الديني، وأن أحد عوامل وقوعهم في هذا الخطل والجناية على الإسلام هو تَلَبس العنف بالإسلام، أو بتعبير أدق: اتخاذ العنف صيغة إسلامية عقدية مع القاعدة وغيرها من التنظيمات الأخرى.

ومن المفيد أنني لست وحدي الذي أطرح هذا السؤال لأجيب عليه، وإذا كنت أطرحه بدافع إنصاف الإسلام من هذا الخلط، فإن أوليفيه روا - مثلًا - طرحه ليؤكد تفسيره للإرهاب بأنه شعار مناهض للإمبريالية، فهو بهذا معني أيضًا بالإجابة على سؤال: «لمَ يتغذى الشعار المتطرف المناهض للإمبريالية من المراجع الإسلامية؟»[٣٤]. أحال روا تفسيره إلى التهميش الاجتماعي؛ فبعض العوامل الاجتماعية - كما يرى - «تلعب دورها في هذا المجال، فالمناطق المعزولة اجتماعيًا (الضواحي والأحياء الفقيرة) تكتظ بسكان من أصل مسلم، كما أن الشرخ بين الجنوب والشمال يجتاز بلدانًا وشعوبًا مسلمة ويؤدي الارتداد إلى الإسلام دور اكتساب هوية معارضة»، لكنه ما يلبث أن يعترف بقصور هذا التفسير؛ لأن أسلمة الضواحي الأوروبية ظاهرة هامشية، كما أن عددًا من المناضلين كبن لادن والظواهري غير مهمشين اجتماعيًا واقتصاديًا.

---

(٣٤) أوليفيه روا، عولمة الإسلام، مرجع سابق، ص٢٨.

وأمام هذا الواقع يلجأ روا إلى إحالة التهميش هنا إلى الدين نفسه، فيرى «أن هذه الأصولية هي ثمرة تحول الإسلام المعاصر إلى دين هامشي أقل ما يقال عنه إنه واضح وجليّ»(٣٥) في ظل تراجع الحركات الإسلامية عن العالمية مع تحولها إلى حركات إسلامية ـ قومية وإعادة صياغة أيديولوجيتها لدخول اللعبة السياسية. يفرق روا هنا بين «الراديكالية الدينية المرتبطة بالهجرة وبالتثاقف وتغيير الهوية من جهة، والعنف في الشرق الأدنى من جهة أخرى، الذي ينشد وحدة الدول العربية ويدعم اللاإمبريالية والعالمثالثية اللتين تكنان العداء للولايات المتحدة الأمريكية على خلفية أنها تقدم دعمًا غير مشروط لإسرائيل» ليصل إلى فكرة أن النزعة القومية ـ وليس الإسلامية ـ هي التي تهدد النظام المصري والعائلة المالكة السعودية.

لا تبدو لي إجابة وتحليل روا متماسكًا ومنطقيًا، فالإسلام دين عالمي رغم انشغال الحركات الإسلامية بخصوصياتها الوطنية؛ لأن مشكلاتها وعوائقها على المستوى الوطني من التعقيد بحيث لا تسمح لها بالتفكير بالعالمية في المرحلة الحالية، كما أنه ليس من المنطقي الحديث عن عالمية قبل النجاح على المستوى الداخلي ليتم البناء عليه. وفضلًا عن ذلك فإن عالمية الدين منفصلة عن عالمية حركة أو حركات إسلامية. فالدين الإسلامي ديانة عالمية وهو ثاني أكبر ديانة في أوروبا والغرب، وثقل المسلمين الديمغرافي أصبح يُقلق الحكومات الغربية واللوبي الصهيوني، وهذا ما يفسر الإلحاح على ضرورة إدماجهم بأشكال مختلفة، ففكرة قومية الحركات الإسلامية فيها نوعٌ من التبسيط، فهل يمكن القول: إن حركة الجهاد في فلسطين هي حركة إسلامية قومية؛ لمجرد أنها منشغلة فقط بتحرير فلسطين؟ إن أساس نظرية التغيير أصلًا أن لا تنشغل الحركة بإطار يفوق قدرتها وطاقتها، ولذلك يجب عدم الخلط بين حركة التحرير الوطنية وبين الحركات الأخرى، ومن شأن حركة التحرير ألا تنقل الصراع خارج أرض المعركة، فضلًا عن أن واقع التقسيم القطري وتعقيداته فرضت ذلك. ثم إن بن لادن وتنظيمه ليسا حركة عالمية ولا قومية بقدر ما هو تنظيم ينطلق من مسلمات عقدية ويستميت من أجلها في ظل سياق سياسي إقليمي ودولي، بدءًا من أفغانستان لإحياء فكرة الجهاد ونصرة

---

(٣٥) المرجع نفسه، ص٢٩.

المسلمين، وانتهاء بالوجود الأمريكي في الجزيرة العربية الذي اعتبره غزوًا استعماريًا ومخالفًا لنصوص دينية تنهى عنه، وفي ظل وجود أزمة مع النظام السعودي القائم أيضًا.

وحين حاول فريتس شتيبات أن يشرح الدور السياسي للإسلام، رأى أنه «من الطبيعي ـ إزاء تلك التبعية للقوى الأجنبية وخيبة الأمل في التصورات والأفكار الأجنبية ـ أن يتوجه الناس إلى المألوف لديهم، ويستمدوا القوة من منابعهم ويلتمسوا السند في ما هو خاص بهم، وذلك على نحو ما عبر عنه المستشرق فالتر براونه في كتابه عن الشرق الإسلامي بين الماضي والمستقبل. هذا المألوف وهذا السند الخاص بالنسبة للشعوب الإسلامية هو الدين الإسلامي. وليس هذا شيئًا جديدًا على الجماهير العريضة، إذ كان الإسلام دائمًا هو العلامة الأساسية المميزة لهويتها الجماعية، وكان الانتماء للجماعات الدنيوية الأخرى كالوطن أو الطبقة أمرًا ثانويًا يضاف للانتماء الإسلامي. أما الشعوب التي لا توجد بها أقليات دينية تستحق الذكر، فيلتقي عندها الوعي الوطني والهوية الدينية في وحدة واحدة، ويصدق هذا أيضًا على الوعي الطبقي خصوصًا عندما تبدو الطبقات العالية متغربة ومنبتة عن الإسلام»[٣٦].

إن ما يشير إليه شتيبات وأستاذه فالتر براونه (ت١٩٨٩م) مهم في فهم الإطار العام لانتساب كل أشكال الاحتجاج إلى الإسلام. وقد قلت: إن أي تنظيم عنفي لا يمكن أن يزهد ـ مثلًا ـ بالتراث الذي تركه سيد قطب ﷺ، وإن كان سيد المفكر والأديب لم يمارس عنفًا قط. فالعنف في البيئة الإسلامية لا بد أن يحمل خصائصها فيأتي تعبير هؤلاء الأفراد من خلال منظومة المفاهيم التي يعتقدونها، فضلًا عن أن هذا اللجوء لما هو مألوف ليس فقط لكونه يشكل المرجعية الثقافية لهؤلاء، بل لأنه كذلك يشكل القاعدة الأساسية التي يمكن أن تجلب المشروعية لهم والتعاطف الشعبي معهم. ومما يشغل حيزًا مؤثرًا هنا هو الدخول في التفاصيل، فعامة هؤلاء الذين يمارسون هذا العنف ليسوا من الدارسين والمختصين في الدراسات الإسلامية، وكثير منهم ـ وخاصة تنظيم القاعدة ـ جاء من تخصصات علمية تجريبية، وبعضهم آل إلى الالتزام الديني بعد تَسَيُّب، وهذا في مجمله يحيل إلى بعض الدلائل من حيث إن مسائل

(٣٦) فريتس شتيبات، الإسلام شريكًا، ص١٣٠ ـ ١٣١.

الجهاد هذه والتعامل مع النصوص وفهمها في ضوء واقعها الفقهي القديم، ثم الاجتهاد في كيفية تنزيلها على واقع مختلف كليًا في ظل نظام دولي معاصر، وفي ظل أنظمة مربكة في تصنيفها بناء على المعهود فقهيًا، كل ذلك يحتاج إلى متخصص هضم هذه المسائل والعلوم المتصلة بها، فضلًا عن أن طبيعة التشدد المغلق والمغالاة إنما تنشأ من هؤلاء غير المتخصصين الذين التزموا دينيًا في مرحلة متأخرة، فتكون لحظة التحول بالنسبة لهم فارقة ومعاكسة بشدة تساوي في تشددها اللحظة الأولى في الانفلات والتسيب.

كما أن التراث الفقهي مليء بالأفكار التي يمكن أن تشكل مصدرًا ثريًا لهؤلاء في الاحتجاج وتوفير الغطاء الشرعي لممارسة عنفهم، بغض النظر عن صحة هذا التطبيق أو موافقته لواقع الفقه وشروطه أم لا. ولو رصدنا ملامح وسمات فقه العنف لوجدنا أنها تتلخص في معرفة فقهية منقوصة ومغلقة في آن واحدٍ، وسبق أن رصدنا أهم ملامح «فقه العنف» في الفصل الأول.

٢ ـ التفسير الثقافي

التفسير الثاني للإرهاب هو تفسير ثقافي يتلخص في أن هذا «الإرهاب» أو «الجهاد الإرهابي» ـ كما سماه توري مونتي ـ يعبر عن انزعاج ثقافي عميق في العالم الإسلامي، وهو يرمز إلى انهيار شامل للهوية.

أ ـ المقاربات الثقافية

وقبل الخوض في تفاصيل هذه الرؤية كما يطرحها أصحابها، لا بد من الحديث أولًا عن سيادة المقاربة الثقافية لمشاكل العالم الإسلامي. «فأكثر الفرضيات التي ظهرت في الغرب لتفسير فشل العالم الإسلامي في عملية التحديث والتحول الديمقراطي، استندت إلى المواصفات الدينية والثقافية للعالم الإسلامي، وكذلك خصوصيات الإسلام كدين وكنظام اجتماعي وسياسي، وبعبارة أخرى: الفرْضيات الثقافية»(٣٧). وحينما بحث جراهام فولر أسباب ضعف التطور الديمقراطي في العالم العربي ذكر أسبابًا عدة من بينها: عائدات النفط الضخمة التي تجعل الدولة تقوم بدور أبوي، والوضع الاستبدادي، والصراع العربي الإسرائيلي، وموقع العالم العربي جغرافيًا كمحور للصراع

(٣٧) شيرين هنتر، التحديث والتحول الديمقراطي في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص٢٣.

واهتمام الاستعمار، والتدخل الغربي، والتأييد الغربي للأنظمة الاستبدادية، وقال: «كل العوامل المذكورة آنفًا تعطي تفسيرًا بديلًا (عن التفسيرات الدينية) لأسباب ضعف الديمقراطية في العالم العربي، بيد أنها تثير جدلًا يقول: إن هناك أسبابًا ثقافية وتاريخية في العالم العربي تحول دون دمقرطة المنطقة في هذه الفترة من التاريخ»[٣٨].

كما أن عددًا من الكتب عن «إرهاب ١١ سبتمبر» اهتمت بإحالة الحدث إلى تاريخ العلاقة بين الإسلام والغرب، وقراءته في سياق هذا التاريخ المديد، فـ «لوران» أرجع العنف ـ في كتابه «الإسلام والغرب: الحرب الشاملة» ـ إلى زمن النبي محمد ﷺ، وأن الأصوليين يريدون استعادة مجد الإسلام واسترجاع الأراضي التي فَقَدها كإسبانيا وصقلية والبلقان وروسيا، في حين سرد بول إل. ويليامز ـ في كتابه «القاعدة الإخوة الإرهابيون» ـ تاريخ الإسلام منذ «الرسالة المحمدية» والحروب الصليبية والاستعمار الحديث، وحاول كثيرون إضفاء مضامين حضارية ضخمة على حدث ١١ سبتمبر، لعل أبرزهم وأشهرهم وأكثرهم تأثيرًا برنارد لويس الذي وضع كتابين: «أزمة الإسلام»، و«ما الخطأ الذي حدث؟»، وكلاهما يلحّ على التفسير الثقافي بالإحالة إلى تاريخ العلاقة مع الغرب وفشل العالم الإسلامي في التحديث. كما أن أطروحة فوكوياما عن نهاية التاريخ، وهنتنغتون عن صدام الحضارات هما أطروحتان تعتمدان التأصيل الثقافي وإن كانت أهدافهما سياسية واستراتيجية.

تؤكد هذه الوقائع والأقوال قول الأنثروبولوجي الأميركي D. Redfield في دراسته التي كتبها في ظل حرب فيتنام وتعرضت لانتقادات عدة حينها: «إن الدارسين الأمريكيين سواء أكانوا من المؤرخين أم من أساتذة العلوم السياسية يميلون لتعليل الظواهر تعليلًا ثقافيًا. وهو يُرجع ذلك إلى الأصول الدينية والإثنية والذهنية للرواد الأوائل، والارتباط البالغ التعقيد بالدولة الأمريكية الأولى من جهة، أي التنظيم السياسي الفضفاض، وعلاقة الدولة وجماعاتها بالآخر أو الآخرين. فقد كان الرواد الأوائل أو كانت نخبة منهم ذات توجهات دينية متشددة واعتبرت نفسها صاحبة رسالة تجاه أرض النبوة البكر هذه، وتجاه

---

(٣٨) جراهام فولر، الإسلاميون في العالم العربي والرقص حول الديمقراطية، سلسلة دراسات الشرق الأوسط، وقف كارنيجي للسلام الدولي، ٢٠٠٤م، ص٥ ـ ٧.

العالم فيما بعد. وما تزعزع هذا الوعي التبشيري حتى بعد نشوب الحرب الأهلية بين الشمال والجنوب. وعندما ازدادت الدولة الفيدرالية قوة بعد تلك الحرب، حملت معها تلك الموروثات الثقافية باعتبارها رموزًا وثوابت في رؤيتها الاستراتيجية للخارج الصديق والعدو»[٣٩].

وحسب الفرضية الثقافية في التفسير ـ كما تشرحها شيرين هنتر ـ: «فإن الأسباب الكامنة وراء فشل العالم الإسلامي في تحقيق التحديث والتحول الديمقراطي يجب البحث عنها في المميزات الأساسية للإسلام. ومن أبرز هذه المميزات: كراهية التفكير العقلاني، وهو الشرط الأساسي لأي شكل من أشكال التحديث، وأولوية العقيدة على الاقتناع، وأولوية المجتمع على الفرد، والتداخل بين الأملاك الخاصة والعامة والدنيوية والروحية. فعلى سبيل المثال وجسب ما ذكر أرنست غلنر (إن المجتمعات المسلمة في العالم الحديث تقدم صورة معكوسة عن المجتمعات الشيوعية)، حيث إنها مغمورة بالدين وهي بالتأكيد تعاني من الإفراط فيه. وهناك تهم أخرى بأن الإسلام يولد روحًا مستسلمة حيث إنها تكون مستسلمة في جوهرها للإرادة الإلهية، وأن نزعاتها الاجتماعية تمنع المبادرة الفردية والابتكار، وهي انطوائية تنظر إلى العالم على أساس التقسيم بين المسلمين وغير المسلمين، ولذلك فهي لا تملك الاستعداد لتقبل أفكار جديدة»[٤٠]. وهذه الفرضية كما هو واضح تكاد تدمج بين التفسيرين: الديني والثقافي، وإن كان بينهما تداخل. فلا يمكن نفي التأثيرات الإسلامية عن الثقافة العربية التي يعتبر الإسلام أهم مكون من مكوناتها.

وبهذا المعنى يمكن رَدّ الأبعاد الثقافية والاستراتيجية للصراع مع الصحوة الإسلامية إلى مطلع الثمانينيات في كتابي الروائي نايبول «بين المؤمنين» الذي دعا إلى تصعيد ذلك النزوع العدواني تجاه الإسلام باعتباره خطرًا على الاستقرار والتعايش في العالم، وإدوارد سعيد «تغطية الإسلام» الذي نبه إلى خطورة تلك العدوانية الثقافية والاستراتيجية على المسلمين. كما بدا ذلك أيضًا في أطروحة «أنثربولوجيا الإسلام» التي قادها أرنست غلنر في «أصولية الإسلام التأسيسي» وكليفورد غيرتز في «تشرذم الإسلام وفوضاه الضاربة» في العقود الثلاثة الأخيرة.

---

(٣٩) نقلًا عن: رضوان السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية، بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٥م، ص٣٨.

(٤٠) شيرين هنتر، المرجع سابق، ص٢٣ ـ ٢٥.

ب ـ الأطروحات الثقافية

يرى غلنر أن الجوهر الأصلي للإسلام أنه دين نصي أخروي يتميز بنزوع طهوري شديد. هذه الطهورية يخفف من حدتها وحَرفيتها التقليد الأكثري للسنة في صورة توازن بين الأعراف المدينية والسلطة والعلماء. لكن في الأزمات الاجتماعية أو السياسية؛ وعندما تصل الأزمة إلى الثقافة يعود النص للبروز، ويظهر علماء منشقون أو متشددون يتسلحون بالنص من أجل استعادة الطهورية أو البراءة الأولى؛ ولن تستعاد البراءة الأصلية المفترضة طبعًا، لكن في التقابل بين المدينة والقبيلة فازت المدينة؛ وبقيت الشرعية لدى العلماء حراس النص ومؤوليه والقائمين على حياة الجماعة الشعائرية والعرفية في مواجهة السلطة المهزوزة لدولة القوة والضرورة. وقد تكون الأزمة الحالية تعبيرًا عن تقبل للحداثة بهذه الصيغة المعقدة، فلكي تتمكن من الثبات لا بد أن تتغير قليلًا، والمناضلون الأصوليون هم في هذا السياق ـ بحسب غلنر ـ أولئك الذين يعيدون قراءة النص لتجديد التقليد والدخول في العصر[٤١].

أما برنارد لويس، فتتلخص رؤيته في أن المسلمين قد عانوا من تراجع وهزائم طوال أكثر من قرنين ثم عجزوا عن دخول الحداثة باستثناءات قليلة (تركيا مثلًا)، ولهذا يتنازعهم شعوران: الإعجاب بالغرب، والحقد عليه بسبب تقدمه وتخلفهم. ومن ثم فإن الأصولية الحالية المعادية للغرب وللولايات المتحدة بالذات هي جزء من حالة الغضب والخيبة والاستعصاء على تقبل قيم الحداثة والديمقراطية. ويشرح لويس في «أزمة الإسلام» ما يسميه بالموجة الثورية الحديثة في الإسلام فيقول: «تقوم على عدة ركائز. أحد هذه الركائز الشعور بالإذلال، وهو شعور مجموعة من الناس اعتادت أن ترى نفسها حاميةً وحيدة للحقيقة الإلهية. إنها تؤدي واجبًا إلهيًا بتبشير الكفار بالدين الحنيف، لكنها لا تلبث أن تجد نفسها واقعة تحت سيطرة هؤلاء الكفار أو هي متأثرة إلى حدٍ كبير بهم، وبشكل أدى إلى تغيير أنماط حياة المجموعة.

إضافة إلى الإذلال، هنالك الإحباط المتأتي من فشل جميع الخيارات المستوردة من الغرب لتغيير أحوال الشعوب، وبعد الإذلال والإحباط جاءت الركيزة الثالثة الضرورية للبعث: الثقة بالنفس من جديد والشعور بالقوة. هذا

---

(٤١) رضوان السيد، مرجع سابق، ص١١٠ ـ ١١١.

الشعور انطلق وتنامى خلال أزمة النفط عام ١٩٧٣ حين اتخذت الدول العربية المنتجة للنفط موقفًا داعمًا لمصر في حربها ضد إسرائيل باستخدام النفط كوسيلة مؤثرة جدًا. الثروة الناتجة عن ارتفاع أسعار النفط، والفخر، والثقة بالنفس، تم تعزيزها بركيزة أخرى هي: احتقار الغرب وأخلاقياته».

وفي بحثه عما يسميه «جذور الغضب الإسلامي»، يجيب على سؤال «لماذا يمقت غالبية المسلمين الغرب، ولماذا لن يكون من السهل التخفيف من مرارتهم تجاهنا؟»، فيقول: «في نظر غالبية الشعوب (العربية والإسلامية) في الشرق الأوسط، لم تجلب الأنماط الاقتصادية الغربية لهم سوى الفقر، والنظم السياسية الغربية لم تنتج لهم سوى الديكتاتورية، وأما أسلحة الغرب فلم تأتِ بغير الهزائم... لقد عانى المسلم من مراحل متتالية من الهزائم. الهزيمة الأولى كانت خسارته لموقع السيادة التاريخي في العالم في مواجهة روسيا والغرب. الهزيمة الثانية كانت تحجيم سيادته الوطنية الداخلية عبر اجتياح الأفكار والقوانين وسبل العيش الغربية، وأحيانًا إلى درجة تنصيب الحكام الغرباء وتوطين المستعمرين من غير المسلمين على أرضه. أما الهزيمة الثالثة، وهي القشة التي قصمت ظهر البعير، فكانت تحدي سيادته على أسرته من خلال تعميم شعارات تحرر امرأته أو تثوير أبنائه على أنماط وأساليب حياته التقليدية»[٤٢].

وعلى أطروحتي غلنر ولويس، يعتمد الكثير من الكتاب الأميركيين الذين يتحدثون عن العرب والإسلام وتتكرر أسماؤهم بكثرة في وسائل الإعلام والجدالات حول الإسلام والمسلمين، أمثال جوديت ميللر وبسام طيبي وفؤاد عجمي ومارتن كريمر ودانييل بايبس وستيفن أيمرسون وباري روبن، «ويتراوحون في تعليل الخصومة العربية والإسلامية مع أمريكا بين لويس وغلنر، ويزاوجون بينهما أحيانًا في التعليل، ولهؤلاء جميعًا تاريخ مع دراسة العرب والمسلمين قبل ١١ أيلول، لكنهم صاروا مراجع معتمدة بعدها»[٤٣]. وغلنر أنثروبولوجي مشهور، لكن برنارد لويس أكثر ظهورًا واستشهادًا في وسائل الإعلام، ومقرب من صناع القرار في البيت الأبيض، وقد استُدعي هو وكارل

(٤٢) Bernard Lewis, The Roots of Muslim Rage, Policy, Vol. 17, No. 4, Summer 2001 <http://www.cis.org.au/Policy/summer01-02/polsumm01-3.pdf>.

(٤٣) رضوان السيد، مرجع سابق، ص٣٦.

روف ـ الذي يرى أن جوهر المشكلة يكمن في البحث عن الأسباب التي جعلت المسلمين يكرهوننا ـ لإلقاء محاضرة على مجموعة من موظفي البيت الأبيض والمساعدين العسكريين وموظفي مجلس الأمن القومي. وقد لاحظ ديفيد فروم الرئيس بوش وهو يحمل مقالا بإمضاء برنارد لويس. ويقول: بيتر ولدمان: «تشخيص لويس لعلة العالم الإسلامي ونداؤه لغزو عسكري أمريكي لوضع بذور الديمقراطية في الشرق الأوسط ساعد في بلورة النقلة الجريئة في السياسة الخارجية الأمريكية في ٥٠ عامًا والآن يضع احتلال العراق مذهب لويس موضع الاختبار»(٤٤).

ج ـ سؤال الكراهية والحقد

غير أن أطروحة لويس حول الحقد والكراهية راجت كثيرًا، فجورج بوش تساءل في كلماته الشجية: «لماذا يكرهوننا؟»، وشاع هذا التفكير بعد ذلك، فقد أظهرت بعض الدراسات والمقالات أن السبب في أحداث سبتمبر يرجع إلى الكراهية والحقد الحضاري ضد أمريكا في العالم الإسلامي، وأن أسامة بن لادن يتحرك بدوافع الانتقام للإسلام؛ لأن الحضارة الغربية قد انتصرت على العالم الإسلامي. وهذا التفكير يمكن تلمسه من خلال السرد التاريخي الذي جاد به علينا عدد ممن كتبوا عن الإرهاب، وكذلك في تلك المقولات التي ترى أن العولمة والهيمنة الثقافية تساعد على خلق الكراهية تجاه أمريكا.

فسيرج شميمان قال في «النيويورك تايمز» بتاريخ ٢٠٠١/٩/١٦: «لقد قام مرتكبو الجرائم بفعلتهم لحقدهم على القيم المعزَّزة في الغرب، كالحرية والتسامح والازدهار والتعددية الدينية والانتخابات العامة». وكذلك رونالد ستيل قال في النيويورك تايمز بتاريخ ٢٠٠١/٩/١٤: «إن الآخرين يكرهوننا لأننا نجحنا في خلق نظام عالمي جديد للرأسمالية، وكنا أبطالًا للفردية والعلمانية والديمقراطية التي يجب أن تسود كقاعدة في كل مكان من العالم».

أما جاك جوليار فكتب في رده على «ذهنية الإرهاب» لبودريار: «بؤس النزعة المعادية لأميركا» قائلًا: إن هناك «سلسلة ثانية من الانفجارات: هي انفجارات النزعة الفكرية المعادية لأميركا. . . فتاريخيًا لطالما تماهى الحقد

(٤٤) Peter Waldman, A Historian's Take on Islam Steers U.S. in Terrorism Fight, Wall Street Journal, 4 Feb 2004.

على أمريكا ـ ومنذ نهاية القرن التاسع عشر ـ مع الحقد على التقدم، وخصوصًا التقدم التقني لدى المثقفين»[45]. بل إن أوليفيه روا رأى في واقعة أن المنفذين الرئيسيين للعمليات ينحدرون من بلدان إسلامية تعتبر حليفة (السعودية، باكستان، مصر) عززت بطبيعة الحال الفكرة القائلة بأنه ربما كان هناك عداوة بنيوية في العالم الإسلامي حيال الولايات المتحدة»[46]. كما أن مؤسسة راند تحدثت عن أن أحد العوامل التي تشكل البيئة السياسية للعالم الإسلامي ما يسمى بـ«المناهضة البنيوية للغرب» Structural Anti-Westernism؛ وهي سرعان ما تنفجر بمجرد ظهور أي سياسة أمريكية مستفزة. وهى مناهضة متجذرة في العمق، مما يصعب اقتلاعها أو تليينها مهما بلغت الوسائل الأمريكية من حنكة أو دبلوماسية[47].

إن سؤال الكراهية هذا ليس جديدًا، فمنذ نحو نصف قرن، ناقش الرئيس أيزنهاور مع معاونيه ما أسماها «حملة الكراهية الموجهة ضدنا» في العالم العربي، إلا أن الفارق وقتها أن مجلس الأمن القومي أشار ناصحًا إلى أن السبب الرئيس هو الاعتراف بأن الولايات المتحدة تدعم الحكومات الفاسدة والفظة التي تقف حائلا في وجه الديمقراطية والتقدم لحماية مصالحها. ويقول نعوم تشومسكي في هذا الخصوص: «يفضل المعلقون بشكل عام جوابًا أكثر ملاءمة لهم، ألا وهو حنق المتطرفين المتجذر بالحقد على حريتنا وحب الديمقراطية لدينا، وإخفاقات ثقافتهم التي تعود إلى العديد من القرون، وعدم مقدرتهم على المشاركة بشكل العولمة (مع أنهم يساهمون فيها بسرور)، وكذلك اختلافات أخرى من هذا النوع. قد يكون هذا الجواب أكثر ملاءمة ولكنه ليس أكثر فطنة وحكمة». ويصف هذا الموقف بأن «كل ما يتمتع به هو التملق للذات والدعم الذي لا يقبل النقد للسلطة والقوة» وأنه يساهم في احتمال وقوع المزيد من الفظاعات[48].

---

(٤٥) جاك جوليار، بؤس النزعة المعادية لأميركا، ضمن كتاب: ذهنية الإرهاب، مرجع سابق، ص٤١، ٤٥.

(٤٦) روا، أوهام ١١ سبتمبر، مرجع سابق، ص١٠٣.

(٤٧) Angel Rabasa, Cheryl Benard, and others, The Muslim World After 9/11, Rand Corporation, 2004. <http://www.rand.org/pubs/monographs/2004/RAND_MG246.pdf>.

(٤٨) نعوم تشومسكي، الحادي عشر من أيلول: الإرهاب والإرهاب المضاد، ترجمة ريم الأطرش، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٣، ص١٨ ـ ١٩، ٥٤.

أيُّ فارق إذًا بين تلك المقولات وبين مقولات الاستشراق التقليدي التي تفسر الإسلام بأنه ناتج جرثومة تخلف أبدي، أو عنف أبدي، ومن ثم فهو محكوم بكره الغرب والحسد منه؛ لكونه وصل إلى نهاية التاريخ أو سقفه في حين عجز المسلمون عن ذلك؟!.

د ـ الإرهاب بين الحداثة والعولمة

إن أطروحتي غلنر ولويس وما تم تركيبه منهما لا تنفكان عن القول بحداثة إسلامية مستحيلة أو شبه مستحيلة، فالديانة ذات الجوهر الثابت والمظهر المتغير، والأصولية التكوينية، والهزائم المتطاولة، والإرهاب بوصفه انزعاجًا ثقافيًا، والإسلام بوصفه جذرَ تخلف وعنف أبديين، كل هذا يُضمر موقفًا معاديًا ومتنافرًا بين الحداثة والإسلام وفق هذه الأطروحات. بل إن لويس يرى في «أزمة الإسلام» أن الإرهاب الإسلامي يفسَّر بكونه موقفًا عصابيًا حادًا إزاء حداثة مستحيلة تقتضي في العمق الانفصال عن المرجعية الإسلامية، ومعضلة الإسلام ـ كما يراها ـ هي في الامتزاج بين الدين والسلطة، فالإسلام مشروع سياسي.

وكان فوكوياما قد اعتبر أن أحداث ١١ سبتمبر هي «حركة ارتجاعية عنيفة يائسة ضد العالم الحديث»، فهو «صراع ضد الفاشية الإسلامية، أي العقيدة الأصولية غير المتسامحة التي تقف ضد الحداثة» والعلمانية، وعليه فإن الحرب «أوسع بكثير» من «الحرب على الإرهاب». «إنها الأصولية الإسلامية التي تشكل الخلفية لحس أوسع من المظالم وأعمق بكثير، وأكثر انفصالًا عن الحقيقة من أي مكان آخر». و«مسيرة التاريخ العريضة» ستتقدم ـ وفق رؤيته ـ بناء على نتيجة الحرب العسكرية (في أفغانستان والعراق)، و«التطور الثاني والأهم ينبغي أن يأتي من داخل الإسلام نفسه. فعلى المجتمع الإسلامي أن يقرر ما إذا كان يريد أن يصل إلى وضع سلمي مع الحداثة وخاصة فيما يتعلق بالمبدأ الأساسي حول الدولة العلمانية والتسامح الديني»[٤٩].

ومن المفارقة حقًّا أن نجد أنه بينما يُعتبر الإرهاب (الإسلامي) ردًّا على الحداثة، يرى روا ـ كما سبق ـ أن الإرهاب آتٍ من الغرب بالأساس، ويرى

---

(٤٩) فرانسيس فوكوياما، هدفهم: العالم المعاصر، مجلة النيوزويك، عدد ٨١، ٢٥ ديسمبر، ٢٠٠١م، ص١٢ ـ ١٧.

جون غراي أن تنظيم القاعدة تنظيم حداثي، فهو يحلله في إطار التحولات العالمية الحداثية التي شهدها ويشهدها عالمنا في القرن الأخير. فـ «غراي» يربط بين فكرة «الإرهاب الإسلامي» وفكرة الحداثة (أو العصرنة)، ليشنّ هجومًا على مقولة أن الإرهاب الإسلامي مناهض للحداثة ويرجع إلى القرون الوسطى[٥٠]. فهذه المقولة - كما يقول غراي - هي أبعد ما تكون عن الحقيقة. فمنظمة القاعدة إنما هي نتاج متميز لحقبة ما بعد التنوير، وهي - بهذا المعنى - تشابه النازية والشيوعية السوفياتية ورأسمالية السوق الحرة التي هي جميعًا من إنتاج الحداثة أيضا. فالعقيدة المركزية لجميع هذه الحركات والأيديولوجيات هي نفسها من حيث الأساس، فالكل يعتقد أن الإنسانية قابلة للتغيير، وبالإمكان أن تتحسن وتسير نحو الأفضل، بل وحتى يمكنها أن تبلغ الكمال من خلال التغيير ولو كان عنيفا، فكل هذه الأيديولوجيات تعتنق عقيدة التقدم وتعتبرها جوهر ما تؤمن به.

ويرى غراي أن الحركات الإرهابية كتنظيم القاعدة، تدين إلى عقيدة التقدم هذه أكثر منها إلى القرآن. ويضيف إلى هذه العقيدة «الفكرة الرومانسية المضادة للتنوير» والقائلة بأن الإنسان يستطيع تغيير العالم من خلال فعل الإرادة، وهي فكرة انتقلت إلى الفكر الحديث بالدرجة الأولى عن طريق الأعمال التي ألفها الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه. وقد جرى انصهار هذين التيارين الفكريين لأول مرة في المجموعات الإرهابية - اليسارية والفوضوية - التي تكونت في أواخر القرن التاسع عشر، فهؤلاء هم الأسلاف الحقيقيون للإرهابيين في عصرنا الحديث، لا الطغاة الذين عاشوا في العصور الوسطى.

ما يقوله غراي من حيث الأساس هو أن تنظيم القاعدة يتميز بطابع الحداثة إلى حد بعيد، كما أنه من نواح عديدة يعتبر نتاجا يمثل التفكير الغربي بالذات لا الإسلامي. أضف إلى ذلك أن «معتقداته النظرية» تتطابق في جوانب مهمة مع تلك التي نجدها لدى الرئيس الأميركي جورج بوش والفيلسوف الأميركي فرانسيس فوكوياما[٥١].

وفي هذا السياق يربط بعض الفرنسيين الإرهاب اليوم بأزمات الهوية عبر

---

(٥٠) قال وولفويتز في خطاب ألقاه في ٣/ أيار - مايو/ ٢٠٠٢م أمام مجلس الشؤون العالمية بكاليفورنيا: «الإرهابيون يسعون إلى فرض أسلوب حياة القرون الوسطى غير المتسامحة والطاغية».

(٥١) John Gray, Al Qaeda: And What it Means to be Modern, London: Faber & Faber, 2003.

التاريخ، ويستنتج أن التوتر القائم بين قطبي الهوية يولّد الإرهاب. فبعضهم يشبه ذلك بانقطاع الوتر، وآخر يرى فيه اختبارًا كيميائيًا: أضيفوا التطرف الإسلامي إلى الحداثة تحصلوا على التيار الـ بن لادني. فيما يخص الاختبار الكيميائي، يرى روا أن الشكوى الإسلامية تتحول إلى إرهاب عندما يضاف التفرد الغربي إلى الخلطة، فالإسلام كديانة تواصلية لا يمكنها أن تغذي ـ وحدها ـ الإرهابيين الفردانيين (دعاة الفردية) أما نظرية البطل الرومانسي الوحيد التي يجسدها أسامة بن لادن فهي فكرة مستوردة من الغرب، بحسب قوله. وفيما يخص انقطاع الوتر، يعتقد فرهاد خسروخافار أن هؤلاء الأشخاص المتعلمين أمثال محمد عطا يجدون أنفسهم عالقين بين مجموعتين لتحديد الهوية، ويتملكهم اليأس لإيجاد خطواتهم، فيلجؤون إلى نموذج البطل الفرد[٥٢]. واستنادًا إلى فرهاد يقول البعض: «تحليل ظاهرة الإرهاب يتم في إطارها التاريخي المجتمعي بصفتها ـ من حيث الرؤية والمنطق الغائي ـ نمطًا من إثبات الذات والاحتفاء بها ولو بنفيها من خلال الموت المسرحي المغطى إعلاميًا، فهي بهذا المعنى ظاهرة تنتمي لمقاييس الحداثة، وتحمل بصمات الراديكالية الثورية المعاصرة، ولو استخدمت أدوات ورموزًا إسلامية على غرار الأنماط الأخرى من الإرهاب التي برزت في كل السياقات الدينية والثقافية»[٥٣].

إلى ذلك، سبق أن روا يعتبر هذا العنف مناهضًا للإمبريالية وليس إسلاميًا، وكرر هذا في كتابه «أوهام ١١ سبتمبر» فقال: «إن أعضاء شبكات القاعدة بالنظر إلى طريقة انخراطهم، إلى أهدافهم، إلى انغراسهم، وإلى المسار الفردي لمناضلي الجيل الثاني، ليسوا نتاجًا للنزاعات في الشرق الأوسط، بل هم نتاج عولمة الإسلام»[٥٤]. أما بودريار فيرى أن هذا العنف «يتعدى بكثير مجرد الحقد على قوة عالمية مسيطرة يبديه المحرومون والمستغلون، أولئك الذين هبطوا في الجهة الخطأ من النظام العالمي... إن النظام نفسه هو الذي ولّد الشروط الموضوعية لهذا الرد العنيف المباغت... هناك حقن عالمي متواصل للإرهاب الذي هو كالظل الملازم لكل نظام سيطرة، مهيأ أينما كان ليصحو كعامل

---

(٥٢) توري مونتي، مرجع سابق، ٢٦/٧/٢٠٠٥ لكن توري يعتقد أن مشكلة هذا التحليل في مادته، فمعلومات التحليل من الغرب ومن بلدان المغرب الإسلامي، في حين يتبع التطرف أنماطًا مختلفة، ولا يعطي هذا الأمر معنى للتطرف في السعودية أو في الخليج، حيث غادرت جماعات كثيرة إلى أفغانستان.

(٥٣) السيد ولد أباه، مرجع سابق، ص١٤٢.

(٥٤) روا، أوهام ١١ سبتمبر، مرجع سابق، ص٧٠.

مزدوج... لا يتعلق الأمر إذًا لا بصدام حضارات ولا بصدام أديان، كما يتعدى بكثير الإسلام وأمريكا اللذين تجري محاولات لحصر النزاع فيهما لتوليد وهم مجابهة مرئية ووهم حل بالقوة... وهذا التضاد يبين أن العولمة المنتصرة تخوض صراعًا مع ذاتها»[٥٥].

هـ ـ تطبيقات التفسير الثقافي

وبناء على التفسير الثقافي، بل والديني أيضًا، تبدو التحركات الأميركية عبر السنوات الأربعة الأولى بعد الأحداث مفهومة، فلم يكن الحديث عن تجديد الخطاب الديني (الإسلامي)[٥٦] وتغيير مناهج التعليم الديني، وإقامة المحطات الإعلامية لنشر الخطاب الأمريكي مباشرة وتصحيح الصورة، والحديث عن حرب الأفكار، خارجًا عن هذا السياق.

فالتشخيص الأمريكي لمنشأ الإرهاب وأن أسبابه ثقافية ـ بالمعنى الأنثروبولوجي ـ جعل من الدين الإسلامي قضية مركزية في مشروعها للإصلاح؛ بغية رَدم تلك الفجوة بين الغرب والشرق الإسلامي. ومن ثم أُطلق على الحرب «حرب الأفكار» أو «حرب المبادئ» بتعبير دونالد رامسفيلد وديك تشيني وبول ولفويتز وريتشارد بيرل وديفيد فروم، ومن هنا تبدو الإدارة الأمريكية معنيّة بالموضوع الأيديولوجي تغييرًا لمناهج التعليم، أو حضًا على تأويل أشد عصرية للدين في البلدان الإسلامية، أو نشرًا وتعميمًا لمنتوج أميركا الثقافي «العالمي».

فالإصلاح الديني في المنظور الأمريكي تلخص في «تحديث الإسلام» لحل إشكالية «الإرهاب الإسلامي»، ووجدت خطابات أمريكية رسمية أو شبه رسمية تدعو لإنشاء «إسلام ليبرالي» (الأوساط السلفية والجهادية استعادت تعبير سيد قطب «الإسلام الأمريكي» لوصف هذا) يتم فيه فصل الدّين عن الدّولة، ويتقبل الدّيمقراطيّة وحقوق النساء والأقلّيّات وحرّيّة التّفكير والتّقدّم وقبول الآخر (خصوصًا الإسرائيلي الحاضر في كل الخطابات الأمريكية)، ونبذ العنف (المتضمن للجهاد والمقاومة) وهذا ما نجده في خطابات بوش وكولين باول

---

(٥٥) بودريار، مرجع سابق، ص١٩ ـ ٢٢.

(٥٦) انظر دراسة موسعة حول هذا في: معتز الخطيب، تجديد الخطاب الديني بعد ١١ سبتمبر: جدل الديني والسياسي، ضمن كتاب: الإسلام في عالم متغير: سياسات الإصلاح الإسلامي بعد ١١ سبتمبر، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٥.

وريتشارد هاس وبول ولفويتز. وكذلك أطروحة «الإسلام الديمقراطي المدني»[٥٧] التي قدمت فيها شاريل بينارد توصيات عملية لصانع القرار الأميركي بغرض المساهمة في بلورة تيار «الإسلام المدني الديموقراطي» بشكل مباشر وغير مباشر معًا. وذلك من خلال نقد التيارات الإسلامية الأصولية والتقليدية، ودعم التيارات الإسلامية العلمانية والحداثية وتشجيعها، بحسب تصنيفات الدراسة، ولتمكّنه من كيفية التدخل عمليًا لتهميش التيارات الإسلامية المعادية للقيم الغربية والأميركية خصوصًا.

وفكرة الإسلام الليبرالي، تعود لعالم السياسة الأميركي ليونارد بايندر في كتابه «الليبرالية الإسلامية: نقد للأيديولوجيات التنموية» الصادر عام ١٩٨٨م. الفكرة الجوهرية كما قررها بايندر «هي دراسة العلاقة بين الليبرالية الإسلامية والليبرالية السياسية، وهو يضع في اعتباره الرأي الذي مؤداه أن العلمانية تنخفض معدلات قبولها ومن المستبعد أن تصلح أساسًا أيديولوجيًا لليبرالية السياسية في الشرق الأوسط، ويتساءل فيما إذا كان من الممكن بلورة ليبرالية إسلامية، ويخلص إلى أنه بغير تيار قوي لليبرالية الإسلامية فإن الليبرالية السياسية لن تنجح في الشرق الأوسط، بالرغم من ظهور دول بورجوازية»[٥٨].

وقد قال ولفويتز في خطابه المشار إليه سابقًا: «علينا أن نعمل ما باستطاعتنا لتشجيع أصوات المسلمين المعتدلين»، وإنه «طلب الحصول على بعض المعلومات حول المفكرين الإسلاميين الليبراليين البارزين» الذي يطالبون - من ضمن ما يطالبون - «بتفسير ليبرالي حديث للقرآن»؛ لأن على هؤلاء يقع دور أساس في «ردم الفجوة الخطيرة».

وفيما يخص مناهج التعليم الديني، فقد تبنت الإدارة الأمريكية الأفكار التي عرضها توماس فريدمان[٥٩] أخذًا من برنارد لويس وفؤاد عجمي وبسام طيبي في ضرورة تحديث برامج المدارس الدينية الإسلامية حتى لا تخرج أصوليين. وقد قالت إلينا رومانسكي في سياق زخم المطالبة بتغيير المناهج:

---

(٥٧) شاريل بينارد، الإسلام الديمقراطي المدني: الشركاء والمصادر والاستراتيجيات، مؤسسة راند، ٢٠٠٣.

(٥٨) السيد ياسين، الأصول الأميركية لنظرية الإسلام الليبرالي، «النهار» اللبنانية، الأحد ٢٥ تموز ٢٠٠٤.

(٥٩) في مقاله المنشور في نيويورك تايمز ٢٧ - ١١ - ٢٠٠١م.

«لا توجد فسحة ـ من الآن فصاعدًا ـ للكراهية وعدم التسامح والتحريض، ونحن نحاول أن نعيش معًا، وأي منهاج دراسي لا يسير في هذا الاتجاه يجب تغييره»(٦٠)، وقد تمت استجابات كثيرة لهذه المطالب في عدد من الدول الإسلامية الحليفة لأمريكا، وصدرت عنها تصريحات سياسية تكشف عن مدى سطحية وعي السياسي (الأمريكي والمحلي سواء)، فلو مضينا مع أن المناهج تنتج الإرهاب فعلًا، (مع أن زعيمي تنظيم القاعدة وجماعة الجهاد ليسا من خريجي المدارس الدينية فضلا عن منفذي ١١ سبتمبر) فإن تلك الخطابات تتعامل مع «الإرهاب» بمنطق التفتيش عن أسلحة الدمار الشامل، بمعنى أنه محسوس ويمكن الإمساك به، و«إزالته» و«التخلص منه»، و«تنقية» الكتب في منطقة الشرق الأوسط منه!. هكذا تمّ فهم تغيير المناهج بوصفه عملية «أمنية»، وإقرار هذا التغيير الأمني إنما يتم باتخاذ قرار سياسي فوقي خضوعًا لمطالب السياسي الأمريكي، وعبر الارتهان للحدث السياسي (الحرب على الإرهاب). وهكذا تم التصريح علانية بتوظيف (أيديولوجي ـ سياسي) للآيات والأحاديث لنشر ثقافة التسامح والسلام في سياق الصراع مع الآخر الحضاري، والاستعمار الجديد(٦١).

والارتباط المُدَّعى بين التعليم الديني التقليدي والتطرف: مقولةٌ تَحوز على نصيب وافر من السذاجة، ففضلًا عن أن عامة قادة التنظيمات العنيفة ليسوا من خريجي مؤسسات التعليم الديني، وأن عددًا من منفذي ١١ سبتمبر هم من دارسي العلوم التطبيقية، فإن ما ذكرناه من قبل من ملامح «فقه العنف» لدى هؤلاء يدل على أن قلة التعليم الديني هو المشكلة وليس التعليم الديني نفسه، وأن العقلية التقنية لمن يتدينون ـ بعد تسيب ـ من دارسي العلوم التقنية والتطبيقية تحملهم على التشدد والأحكام المنقوصة والمشوهة، كما أن التدخل السياسي الذي يراد له أن يتم لتنقية هذه المناهج، هو نفسه من أبرز العوامل لإنتاج العنف والتطرف، فقد أدى تسييس المؤسسة الدينية وإضعاف دور العلماء للسيطرة على الخطاب العام، الذي اكتمل منذ نهاية الستينيات ـ باستثناء السعودية وقتها ـ إلى فقدان المؤسسات الدينية استقلاليتها بالنسبة للسلطة،

(٦٠) إلينا رومانسكي، مسؤولة «برامج مبادرة الشراكة الأمريكية ـ الشرق أوسطية»، ضمن محاضرة لها في الدوحة، نهاية شهر سبتمبر ٢٠٠٣م.

(٦١) انظر للتوسع: معتز الخطيب، تغيير المناهج الدينية، ملف منشور على:
<http://islam-online.net/Arabic/contemporary/2004/04/article02.shtml>.

بحيث أصبحوا من موظفي الدولة التي تُلزمهم بتأييد خياراتها السياسية أو السكوت عنها على أقل تقدير(٦٢)، كما أن ضمَّ المدارس والمؤسسات الدينية والسيطرة على الشأن العام أدى إلى بروز ما يسميه المستشرقون «الإسلام الرسمي»(٦٣) الذي أفقده قربُه من السلطة وتبعيته لها مصداقيته وشرعيته الدينية، ومن هنا كان استيلاء الدولة على المرجعية الدينية أحد مصادر نشأة العنف عبر نشوء مرجعيات دينية تتغذى مصداقيتها وشعبيتها من شدة بُعدها ومعاداتها للدولة في مقابل سحب شرعية «فقهاء السلطة» والمؤسسات التقليدية لكونها «مؤسسات سلطة» متهمة بالانحياز. وقد أدركت مؤسسة راند هذه المسألة فأشارت في كتابها «العالم الإسلامي بعد ٩/١١» إلى عاملٍ له أثر فعال في تشكيل البيئة السياسية بالعالم الإسلامي تمثل «في تفتت مركزية السلطة الدينية للإسلام السُني، الأمر الذي جعله عُرضة لاستغلال المتطرفين والمتشددين ذوي الصيت الديني الواسع».

كما أن شيرين هنتر أشارت إلى أن من الآثار السلبية للحرب الباردة «التلاعب بالإسلام من جانب الطرفين، وخصوصًا من جانب الغرب وبعض الدول الإسلامية، وذلك من أجل تحقيق أهدافهم السياسية وخصوصًا في محاربة اليسار داخليًّا وعلى المستوى الدولي، وقد أدى هذا الوضع إلى زيادة حجم الصورة السياسية للإسلام وأدى إلى تعزيز روح المعارضة فيه، حيث إن استغلال الإسلام في مواجهة التأثير الشيوعي السوفياتي على أفغانستان كان نقطة تحول مهمة في هذا السياق، كما أن النتيجة السلبية للنزاع الأفغاني ما زالت تعاني منها الكثير من الدول الإسلامية»(٦٤)، وغنيٌّ عن القول أن تنظيم القاعدة هو أحد مفرزات ذلك التلاعب بالإسلام من قبل الولايات المتحدة الأمريكية، ومع ذلك فقد هُمّشت هذه المسألة في التحليلات التي تناولت الإرهاب والقاعدة في حين راحت تعزوه لتفسيرات دينية وثقافية!.

٣ ـ التفسير السياسي

كاد التفسير السياسي يضيع في زحمة التفسيرات الأخرى: الدينية والثقافية

(٦٢) انظر بيان هذه المسألة في: جيل كيل، جهاد، مرجع سابق، ص٧٠ وما بعدها.
(٦٣) انظر: أوليفيه روا، عولمة الإسلام، مرجع سابق، ص٤٩ وما بعدها.
(٦٤) شيرين هنتر، التحديث والتحول الديمقراطي، مرجع سابق، ص٦٦.

التي راحت تحيل الأزمة إلى الآخر الخارجي وثقافته ودينه، للقول: إنها أزمة ذات جذور تاريخية ولا علاقة للسياسة ويومياتها بها، وراح البعض يلح على أن فلسطين والعراق أمورٌ طارئة على خطاب القاعدة ووعيها ومفرداتها لإبعاد شُبهة التفسير السياسي عن أفعالها.

ويدل التفسير السياسي للإرهاب على أن مسبب الإرهاب الوحيد والحصري هو المعاناة السياسية والظلم، ويبرز الغرب هنا كمتهم أول، بدءًا من الاستعمار الذي قسّم العالم العربي بما يتلاءم والمصالح الغربية، وأعاق مشاريع التنمية والنهوض السياسي والاقتصادي، واستغل ثروات المنطقة لتعزيز نموه الخاص، وحتى يستمر له ذلك حرص على الإضعاف المستمر لمن يُمده بالطاقة، كما أنه بسط جنوده في المنطقة، وهكذا يبدو التدخل الأمريكي امتدادًا للاستعمار البريطاني والفرنسي فضلًا عن مساندة أمريكا للأنظمة الاستبدادية الجاثمة على صدر الشعوب العربية والإسلامية؛ لأنها تحفظ لها الأمن والاستقرار لضمان مصالحها، وتأتي فلسطين في القلب من ذلك، إذ يبدو الغرب وأمريكا المسؤول الأول عن القتل والتشريد والإذلال المستمر الذي يتعرض له الفلسطينيون.

وأمام هذه المسيرة التاريخية يرى جيمس بيسكاتوري ودايل أيكلمان أن «تفسير السلوك السياسي للمسلمين اعتمادًا على تصنيفات مثل الغضب الإسلامي، لا يبدو تصغيرًا فحسب، بل هو أيضًا ضِيق في التفكير»[٦٥].

وفيما يخص القاعدة، فإن المتتبع لخطاباتها المتكاثرة سيجد الإلحاح على الموضوع السياسي وحضور فلسطين والعراق كأحد أهم محاور العلاقة بين الإسلام والغرب، وقد سعى تنظيم القاعدة إلى توظيف تلك القضايا سياسيًّا في خطابه للجماهير بوصفها مبررات شرعية لأفعاله وحربه المعلنة على الغرب، وحتى حينما عرض على أوروبا هُدنة مقابل سحب قواتها من العراق كان يتعاطى شأنًا سياسيًّا، وقد عاد الظواهري في خطابه بتاريخ ١/٩/٢٠٠٥ وذكّر بتلك الهدنة وهدد بضرب مصالح الدول الغربية التي «شاركت في العدوان على فلسطين وأفغانستان والعراق»، محملًا المدنيين في الدول الغربية المسؤولية عن

---

(٦٥) جيمس بيسكاتوري، ودايل إيكلمان، في تقديمهما لكتاب: بروس لورانس، تحطيم الأسطورة، مرجع سابق، ص١٢.

سياسات حكوماتهم. وأضاف: «لقد أنذرنا مرارا وتكرارا، وها نحن نعيد الإنذار بأن كل من شارك في العدوان على العراق وأفغانستان وفلسطين سنرد عليه بالمثل، وكما أجروا أنهارا من الدماء في بلادنا فسنفجر - بعون الله - براكين من الغضب في بلادهم».

وفي هذا التفسير السياسي، تغدو اللغة الإسلامية المستخدمة مجرد أداة تعبيرية بوصفها اللغة التي بها يفكر ويحس أهل المنطقة، ومعها يتفاعلون، كما سبق وأشرنا في الإجابة على سؤال: لماذا يتغذى العنف على الإسلام؟. يقول توري مونتي: «ينتشر التقويم (التفسير) السياسي بأكثريته في أوروبا، وهو إلى حد بعيد شائع في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا»[٦٦]. ويرد نعوم تشومسكي على التفسيرات التي تربط الإرهاب بالعولمة والهيمنة الثقافية بأن «هذا الاعتقاد مناسب تمامًا للمثقفين الغربيين، فهو يُحِلُّهم من المسؤولية عن الأفعال الكامنة وراء اختيار مركز التجارة العالمي هدفًا. هل تم تفجيره في العام ١٩٩٣ بسبب القلق الناتج عن العولمة والهيمنة الثقافية؟ هل اغتيل أنور السادات قبل عشرين عامًا بسبب العولمة؟ وهل هذا كان السبب في أن الأفغان المنتمين للقوات المدعومة من الاستخبارات المركزية الأمريكية CIA قد قاتلوا ضد القوات الروسية في أفغانستان أو يقاتلون الآن في الشيشان؟... إنها أعذار مناسبة للولايات المتحدة ولمعظم بلدان الغرب.... أما بالنسبة إلى شبكة بن لادن، فأعضاؤها لا تقلقهم العولمة والهيمنة الثقافية، وهم يُهملونها أكثر من عدم اكتراثهم بالفقراء والمقموعين في الشرق الأوسط.... فهم يخوضون حربًا مقدسة ضد الأنظمة الفاسدة والقمعية واللاإسلامية في المنطقة ومؤيديها كما خاضوا حربًا مقدسة ضد الروس في الثمانينيات»[٦٧]. يكرر تشومسكي فحوى هذا الكلام ويلح عليه قائلًا: «من المناسب للمثقفين الغربيين الحديث عن أسباب دفينة مثل كره القيم الغربية والتقدم في الغرب. إنها طريقة مفيدة لتجنب إلقاء الأسئلة حول أصل السبب في تشكيل شبكة بن لادن ذاتها، وحول الممارسات التي أدت إلى الغضب والخوف واليأس في أنحاء المنطقة كلها، والتي غرست منبتًا تتكاثر فيه الخلايا الإسلامية الراديكالية، وتستطيع أحيانًا أن تستمد تطرفها منه. وبما أن أجوبة هذه الأسئلة واضحة في الغالب ومتناقضة مع

---

(٦٦) تروي مونتي، مرجع سابق، ٢٦/ ٧/ ٢٠٠٥.

(٦٧) نعوم تشومسكي، مرجع سابق، ص٥٢ ـ ٥٤ وانظر: ص٥٨.

العقيدة المفضلة في الغرب، فمن الأفضل إهمال الأسئلة بحجة أنها سطحية ودون أهمية، والالتفات إلى الأسباب الدفينة وهي في الحقيقة أكثر سطحية»[٦٨].

كان فريد هاليدي[٦٩] من أبرز من ذهب إلى التفسير السياسي، حين رأى أن خلفيات وأسباب ١١ سبتمبر هي حاصل تراكمات من العوامل والظروف التاريخية تعود جذورها إلى عقود طويلة ماضية، وصنفها إلى مجموعتين: أسباب تاريخية على مستوى العلاقات الدولية تتمثل في حقبة الاستعمار والحرب الباردة والعولمة التي تشكل الخلفية التاريخية الأساسية التي تولدت عنها الظروف التي أنتجت التطرف الذي خطط لـ ١١ سبتمبر ونفذه. وأسباب مباشرة خاصة بالدول الإسلامية تتمثل فيما سماه هاليدي بأزمة آسيا الغربية، وهي أزمة تطاول الدول العربية وإيران وباكستان وأفغانستان، تتجسد في تَحَول الصراعات والأزمات التي ضَربت هذه المجتمعات إلى أزمات مترابطة، وهشاشة دولة ما بعد الاستقلال واستمرار أزمة الشرعية في هذه المجتمعات، وانبعاث الأصوليات الإسلامية وسيادة التطرف العابر للحدود فيها وعبرها. كل ذلك آل إلى تنامٍ مضطرد للعداء للولايات المتحدة الأمريكية وسياستها.

ويرى جراهام فولر أنه «ينبغي تقليص مصادر الراديكالية، وهذا يعني وضع حد للسياسة الراديكالية اليمينية التي يتبناها حزب الليكود في إسرائيل، والعمل على تسوية القضية الفلسطينية وجلاء القوات الأمريكية من المنطقة، وكذلك العمل لوضع حد للخوف والعداء للمسلمين اللذين أصبحا مرادفين لليقظة الدولية ضد الإرهاب. وحتى يحدث ذلك ستستمر الراديكالية في المنطقة دون وجود مخارج سياسية إلا من خلال الحركات والأحزاب الإسلامية»[٧٠].

ضمن التفسير السياسي، يرى فرانسوا هايزبور وفريقه أنه «لا يمكن فهم تصدير العنف الشامل لـ ١١ سبتمبر دون التطرق إلى البنية السياسية والاجتماعية للبلدان العربية الإسلامية المشكِّلة لقوس الأزمات... ومحاولة فهم العلاقة بالدين التي تحدد خيار الحرب المقدسة هذا»، ولذلك عمدوا إلى دراسة مكانة

(٦٨) المرجع نفسه، ص١١٣ ـ ١١٤. وانظر ص١١٩.
(٦٩) في كتابه: «ساعتان هزتا العالم»، مرجع مشار إليه سابقًا.
(٧٠) جراهام فولر، الإسلاميون والديمقراطية، مرجع سابق، ص١٩ ـ ٢٠.

الفرد في هذه المجتمعات - وهي مكانة هامشية - وانعدام الحريات، وغياب هامش المعارضة السياسية، مما جعل من الدين مجالًا للتعبير عن إحباط ونقمة الجماهير والمعارضة للأنظمة الحاكمة، تزامنت هذه التحولات الداخلية مع الثورة الإيرانية والحرب الأفغانية حيث انتقل مقاتلون عرب للمشاركة في الحرب ضد السوفيات بمباركة أمريكية، ويرون أنه مع الأوضاع المتردية وغلق المجال السياسي كان الإرهاب ردًا على عنف الدولة؛ حيث إن «العنف السياسي في الشرق الأوسط يتغذى من الدورة الجهنمية: اضطهاد - عنف - اضطهاد. العنف الأكثر وحشية هو في أغلب الأحيان الوسيلة الوحيدة الممكن تصورها من طرف الدولة للتحاور مع المعارضين»[٧١].

٤ - التفسير الاستراتيجي

أدت أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ إلى تَمكن موضوع الصدام بين الحضارات من العقول وأصبح يشغل اهتمام شريحة واسعة حتى رأى بعضهم أن الأحداث «أدت إلى تعميم مفهوم صراع الحضارات في عالمنا عن طريق نفي وجود هذا الصراع، حيث إن العدد الكبير من المفكرين ورجال السياسة الذين أكدوا في الأيام والأسابيع والأشهر التي تلت الاعتداء أنه لا يمكن أن يكون هنالك صراع حضارات بين الإسلام والمسيحية، يُثبت بما فيه الكفاية أن هذا المفهوم البدائي يسكن عقول الجميع»[٧٢]. وفي هذا السياق تأتي الكتب التي راحت تتحدث عن صراع حضاري، وكأن حدث سبتمبر أعطاها مصداقية تؤكد صحة مقولتها من خلال ذلك الحدث الفائق بما يحمله من فائض عنف ورمزية.

وبعض الهجوم السابق على الإسلام يندرج في هذا النموذج التفسيري حين تتم المساواة بين الإسلام والإرهاب، وأنه العدو الحقيقي الذي نواجهه، كما أن عدم التفرقة بين المعتدل والمتطرف تمنح هذا النموذج التفسيري بعض التماسك والارتياح، إضافة إلى تضخيم الحدث وإعطائه أبعادًا حضارية كبيرة باعتباره صدامًا بين نمطي حياة متضادين، ومن هنا كان العنوان الرئيس لمجلة

---

(٧١) فرانسوا هايزبور ومؤسسة البحث الاستراتيجي، فرط الإرهاب، مرجع مشار إليه سابقًا.
<http://www.aljazeera.net/NR/exeres/24047B71-E9CD-4B26-8510-0E7C499B8984.htm>.

(٧٢) إيمانويل تود، ما بعد الإمبراطورية: دراسة في تفكك النظام الأمريكي، مرجع سابق، ص٦٧.

النيوزويك حينها: «إنهم يستهدفون العالم المعاصر»[٧٣]، ورأى فرانسوا هايزبور وفريق البحث الاستراتيجي أن الإرهابيين الجدد تَبَنَّوا عنفًا دينيًا كونيًا ويرفضون العالم الغربي، واعتبروا أن انفجارات نيويورك وواشنطن هي «بداية لإرهاب جديد قطع كل حوار مع الغرب ويرغب في تدمير رموزه وتدمير سكانه». فالإطار العام لهذا كله هو ما يُعبَّر عنه بالعلاقة بين الإسلام والغرب، الغرب كمفهوم جيوسياسي، والإسلام بوصفه فضاءً إقليميًا له عناصر قوة تسمح له بأن يشكل التحدي المستقبلي للريادة الغربية، وهذا ما تم تسويقه تحت عنوان «الخطر الأخضر» بعد سقوط الاتحاد السوفياتي.

ثَمة آراء كثيرة حول تصوير الإسلام كتهديد استراتيجي للغرب ظهرت قبل انهيار الاتحاد السوفياتي وبروز فراغ نظري نتيجة لفقدان الشيوعية صدقيتها، فقد قامت الرواية التي ألفها جون بوشان، وكان لا يزال رائدًا في استخبارات الجيش البريطاني عام ١٩١٦م، على فرضية قيام ثورة إسلامية من شأنها ـ إذا ما اندلعت ـ أن تقلب مجرى الحرب العالمية الأولى في غير مصلحة القوات الحليفة. كتب بوشان في روايته «العباءة الخضراء»: «الإسلام عقيدة قتالية؛ إذ لا يزال ذلك الشيخ يقف في المحراب حاملًا القرآن بيد والسيف المشهور في اليد الأخرى»، وبعد ذلك بنحو ثلاثة أرباع القرن عبر المعلق السياسي الأمريكي تشارلز كراوتمر عن مخاوف مماثلة عندما قال: إن الولايات المتحدة تواجه خطرين جيوسياسيين محتملين، يتأتى أحدهما من المنطقة نفسها التي ذكرها جون بوشان في روايته، فهو يتخذ «شكل عالم إسلامي متحد تحت راية أصولية على النمط الإيراني، تخوض صراعًا وجوديًا ضد الغرب الكافر»، وقبل أن يكتب كراوتمر مقالته كان معلقون آخرون قد حذروا من أن «الحؤول دون تقدم الإسلام شكل همًّا أوروبيًا منذ عام ١٣٥٩ عندما سقطت غاليبولي في يد الأتراك، وحتى العام ١٦٨٣م عندما وقف الجنود العثمانيون على أبواب فيينا. وها هو الهم الإسلامي يعود الآن في صورة الثورة الإسلامية»[٧٤].

وبعد وقت قليل من كتابة كراوتمر مقالته وقبل سنوات عدة من ظهور مقالة صامويل هنتنغتون التي عممت مقولة صدام الحضارات بين الإسلام

---

(٧٣) مجلة النيوزويك، عدد ٨١، ٢٥ ديسمبر، ٢٠٠١م.

(٧٤) شيرين هنتر، مستقبل الإسلام والغرب: صدام حضارات أم تعايش سلمي؟، بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية، ط١، ٢٠٠٢، ص٧ ـ ٨.

والديمقراطيات الغربية، كتب برنارد لويس في مقالته «جذور الغضب الإسلامي»[٧٥] أن الغرب يواجه في العالم الإسلامي مزاجًا وحركة تتخطيان مستوى القضايا والسياسات والحكومات التي تسعى لتحقيقها، فهي ليست أقل من صدام بين الحضارات. إنه رد فعل ربما كان غير عقلاني. ولكنه بالتأكيد رد فعل تاريخي لخصم قديم لتراثنا اليهودي ـ المسيحي وحاضرنا العلماني والتوسع العالمي لكليهما.

و«قبل أكثر من عقد على سقوط الاتحاد السوفياتي كانت صورة الخميني وهو يدعو المسلمين للوقوف في وجه ما سماه (الاستكبار العالمي) تمثل الشيخ الذي يحمل القرآن بيد والسيف بيد أخرى، كما في رواية جون بوشان، مع فارق وحيد تمثل في أن الشيخ بات يحمل بندقية كلاشينكوف أو صاروخ سكود بدلًا من السيف. كذلك أثارت صورة آية الله في قصور الحكم في الغرب وفي ردهات الكرملين مخاوف مماثلة للتي عبر عنها المسؤول الكبير في وزارة الخارجية البريطانية في رواية بوشان من عالم إسلامي هب من سُباته وبات يهدد مصالح العالم الغربي العلماني أساسًا، رغم أنه مسيحي اسميًّا على الأقل، والاتحاد السوفياتي الملحد»[٧٦].

في ظل هذا التفكير النمطي، وبالركون إلى تلك الأفكار الجاهزة، كان بروز فكرة «التهديد الإسلامي» بديلا عن التهديد الشيوعي، واستحوذت رؤية الجماعات الإسلامية المقاتلة من إيران إلى طالبان وصولا إلى أسامة بن لادن، على تصورات الحكومات الغربية ووسائل الإعلام، وقبل ذلك كانت العلاقات الإسلامية المسيحية على مدى التاريخ مليئة بالصراعات[٧٧]. وفي السياق ذاته يأتي اعتبار أن «الأصوليين يريدون بالعنف استعادة مجد الإسلام واسترجاع الأراضي التي فقدها كإسبانيا وصقلية والبلقان وروسيا وحتى جنوب فرنسا إلى بواتيي»[٧٨]، وكذلك حديث دانيال بايبس عن أن العدو الذي تواجهه أمريكا وحلفاؤها هو «الإسلام المقاتل» Militant Islam الذي يهدد الولايات المتحدة منذ

(٧٥) تمت الإشارة لهذا المقال سابقًا.

(٧٦) شيرين هنتر، مستقبل الإسلام، مرجع سابق، ص٩.

(٧٧) من ضمن الكتب التي تناولت «التهديد الإسلامي» بالنقد: جون اسبوزيتو، التهديد الإسلامي: خرافة أم حقيقة؟، ترجمة قاسم عبده قاسم، القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٢م.

(٧٨) الكلام للوران أرتور دوبلسيس، وتقدمت الإشارة إليه.

الثورة الخمينية عام ١٩٧٩م، فمنذ انحسر اليسار الشيوعي واليمين الفاشي في أوروبا أصبح الإسلام الاحتجاجي هو «التيار الكلي الوحيد في العالم» وهو يستهدف بوضوح الحضارة الغربية وسيكون مصدر قلق العالم الغربي خلال عقود قادمة. والإسلام المقاتل - بحسب بايبس - يتغذى من إحباط المسلمين وشعورهم بالتراجع والانحطاط شأنه شأن القومية العربية[٧٩].

لكن بايبس وأمثاله يتجاهلون الانقطاع الذي حصل في هذا الخوف من «الإسلام المقاتل» حينما سعت أمريكا وحلفاؤها إلى توظيف الجهاد الأفغاني - الذي تَرَعرع فيه أسامة بن لادن - في حربها على الشيوعية، وتسهيل وصول طالبان إلى حكم أفغانستان. وربما يرى البعض أن هذا الانقطاع يدل على «أن الأمريكيين لم يروا أبدًا في الإسلاموية تهديدًا قائمًا في حد ذاته. . . فالتهديد القادم من بلدان إسلامية لم يكن أبدًا حتى يوم ١١ سبتمبر يُقَدَّر تبعًا لمواصفات الجذرية الدينية، بل بحسب التموقع السياسي للأنظمة والحركات، ليست الأيديولوجيا هي التي يُحسب حسابها بل الأهداف الاستراتيجية. فقد كان العراق العلماني يشكل تهديدًا كبيرًا مثله مثل إيران الإسلامية»[٨٠]، لكن الحسابات الاستراتيجية هنا لا تلغي الاعتبارات الأيديولوجية، ففي حين كانت أمريكا تتعاون أو توظف الجهاد الأفغاني كانت تحارب الأيديولوجية الشيوعية الأقرب خطرًا، والحرب العالمية الثانية «لم تحارب فيها الديمقراطيات الليبرالية ألمانيا وحدها بل وأيديولوجيتها النازية أيضًا. وبعد أكثر من أربعة عقود من الحرب الباردة التي كانت فيها الديمقراطيات الليبرالية محبوسة في صراع وجود مع الشيوعية التوتاليتارية التي كانت تتنافس فيها بشدة على قلوب وعقول بقية البشر أصبحت السياسة والعلاقات الدولية متأدلجة تمامًا»، ومع هذا فإنه خلال الحرب الباردة «كان على المصالح والأهداف الأيديولوجية في أحيان كثيرة أن تُهمَل أو أن توضع في الدرجة الثانية؛ لأن السعي لتحقيقها كان يُعرّض للخطر مصالحَ ملموسة أكثر. . . فأصبحت الأيديولوجيا أحد العوامل، وأحيانًا العامل المسيطر في تحديد سلوك الدول، كذلك شمل تأثير أدلجة السياسة الدولية منهج دراسة سلوك الدولة وتحديد الديناميات التي تقف وراءها. والأمر الأكثر أهمية

---

(٧٩) Daniel Pipes, Who Is the Enemy?, Commentary, January 2002. http://www.danielpipes.org/article/103

(٨٠) أوليفيه روا، أوهام ١١ سبتمبر، مرجع سابق، ص٩٤.

في هذه المنهجية الجديدة هو تحليل السلوك الخارجي للدول وطبيعة العلاقات بينها في إطار ثنائيات شاملة مثل نزاع الشرق والغرب وثنائية شمال وجنوب مرفقة بتفسير التطورات الدولية في ضوئها»[٨١].

في هذا السياق، يبدو مفهومًا قراءة أحداث سبتمبر كدليل على صدام حضاري بين الإسلام والغرب، فأدلجة السياسة الدولية ومقاربتها بشكل مفهومي جامد تتحمل المسؤولية الكبرى عن ظهور نظريتي: نهاية التاريخ وصراع الحضارات. وكلاهما يؤكد على التفوق الجلي للأفكار الليبرالية الغربية، لكن نظرية صدام الحضارات تَرُدُّ رَفض «رؤية التفوق الجلي» لهذه الأفكار والقيم الغربية إلى الاختلافات المتجذرة في البنى الجمعية ونُظُم القيم للدول والبلدان الرافضة لها. فالدين ـ وضمنًا تنويعاته المذهبية ـ يبدو العنصر المشكل والمحدد لجوهر الحضارة، ومن هنا فإن الأفكار الغربية في الليبرالية والالتزام بالدستور وحقوق الإنسان والمساواة وغيرها نادرًا ما تلقى صدى في الثقافة الإسلامية، ومن هنا فالصدام بين الغرب والإسلام محتوم. وفي ضوء هذه الرؤية يمكن أن نفهم كل التفسيرات التي تناولت مسألة القيم وأن هؤلاء الإرهابيين يستهدفون العالم الحر، وغير ذلك. وعلى سبيل المثال، كتب هنري كيسنجر بعد أحداث سبتمبر قائلًا: «يبدو أن ذلك الجزء من العالم مدفوع بالكراهية العميقة للقيم الغربية بحيث إن ممثليه مستعدون لمواجهة الموت وإنزال المعاناة الهائلة بالأبرياء والتهديد بتدمير مجتمعنا لمصلحة ما يعبر عنه بصدام الحضارات»[٨٢]، وجاء بيان الستين مثقفًا ومفكرًا أمريكيًا ليؤكد المعنى نفسه، حمل البيان عنوان (من أجل ماذا نحارب؟)، وكان من أبرز الموقعين عليه فرانسيس فوكوياما وصاموئيل هنتنغتون، ورعاه بشكل رئيس معهد القيم الأمريكية، ودافع بشكل رئيس عن القيم الأمريكية في المجتمع والأسرة والدين والاقتصاد، وقاد حوارًا مهمًا حول جميع هذه القضايا في الولايات المتحدة الأمريكية والعالم، على اعتبار أن «مهاجمينا لا يحتقرون فقط حكومتنا، بل هم يحتقرون طريقة عيشنا ومجتمعنا كلّه، وفي الأساس لا يتناول غضبهم ما يقوم به قادتنا فحسب، بل أيضًا ما نحن كائنون به».

---

(٨١) شيرين هنتر، مستقبل الإسلام والغرب، مرجع سابق، ص٩ ـ ١٠.

(٨٢) هنري كيسنجر، معنا أم مع الإرهاب؟، خدمة نيويورك تايمز، في صحيفة الشرق الأوسط، ١٦ سبتمبر، ٢٠٠١م، ومن المفيد أن بروس لورانس يشير إلى سيادة الكتابات عن الخطر الإسلامي في التسعينيات، وخاصة ما نشرته النيويورك تايمز. انظر: بروس لورانس، تحطيم الأسطورة، مرجع سابق، ص٢٢ ـ ٢٣.

وكما أكدنا سابقًا، لا يخفى أن هذه الأطروحات كلها يمكن رَدّها إلى أطروحتي غلنر ولويس حول الإسلام، كما تقدم شرحهما. إن المشكلة الأساسية لهذا التفسير الاستراتيجي تكمن في مسألة بالغة الأهمية وهي تصوير مفهوم الغرب ومفهوم الإسلام على أن كل واحد منهما كلٌّ متجانس في مواجهة الآخر. فقد عمل الغرب اليتيم بعد انهيار المعسكر الشرقي ١٩٨٩م على اصطناع عدو أيديولوجي جديد خلفًا للشيوعية تمثّل في الإسلام، ومن ثم تمّ إنعاش مفهوم «الغرب» الأيديولوجي بوضعه ضمن ثنائية «الغرب والإسلام»، وتم تضخيم بُعْبع الأصولية الإسلامية وكثر المختصون بها لتصل إلى الحديث عن نظرية صدام الحضارات التي هي تقسيم بحسب الدين، وتم وصف الإسلام بكون «حدوده دامية»، وهي الفكرة التي انتعشت بعد أحداث سبتمبر. لكن مفهوم «الغرب» الذي يُشاع وأنه كلٌّ واحد متجانس ليس بسيطًا ولا كليًّا، فـ «لا وجود لمفهوم بسيط. كل مفهوم يملك مكوناته، ويكون محددًا بها»[٨٣]، وتعددية المفهوم متعددة أيضًا، فهو يشمل مكونات السياسة والاقتصاد والتاريخ والجغرافيا والعِرق والدين والأيديولوجيا. واشتغال المفهوم - كما هو واقع - لا يقوم عليها جميعا بل على الحضور النسبي لبعضها. هذه المكونات المتعددة للمفهوم تحيل أحيانًا إلى التباسات أخرى حين تستدعي ثنائية الشرق والغرب، والمسيحية والإسلام، لتصبح المسيحية مرادفًا للغرب في الحوارات التي جرت بعد ١١ سبتمبر، ويحال الصراع إلى صراع ديني، وكأن الشرق لا يوجد فيه مسيحية أو أن هناك مشكلة مفترضة مع المسيحية «الغربية» فقط!.

إن تشريح مفهوم «الغرب» من شأنه أن يلقي بظلاله على كل من: ثنائية الغرب والإسلام، والعلاقة بيننا وبين العالم (سياسيا وثقافيا ودينيًّا)، وعلى ثنائية (الداخل والخارج) في الإصلاح، وعلى علاقة الإسلام السياسي بالغرب ووعيه به (سياسيا وفكريًّا). الغرب بالمعنى الأيديولوجي البسيط يعني منظومة قيم ترتبط بالنمط الديمقراطي الليبرالي والاقتصاد الحر، لكن هذا المعنى لم يعد متماسكًا تمامًا خصوصًا بعد ١١ سبتمبر، وكذلك تراجع المدلول الاستراتيجي لـ «الغرب» بشكل أكبر وأوضح، الأمر الذي دفع إلى ظهور

---

(٨٣) جيل دولوز، فليكس غيتاري، ما هي الفلسفة، ترجمة: مطاع صفدي، بيروت: مركز الإنماء العربي، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧، ص٣٩.

الحديث عن «نهاية الغرب»[٨٤] بعد أحداث سبتمبر. بل إن التساؤل حول مفهوم «الغرب» نفسه: هل لا يزال متماسكًا وموحدًا؟ طرحه فرانسيس فوكوياما الذي قال متعجبًا: «ماذا يحصل هنا؟ المفترض أن (نهاية التاريخ) عنَت انتصار القيم والمؤسسات الغربية وليس فقط الأميركية، ما يجعل الديمقراطية الليبرالية واقتصاد السوق الخيارين الحقيقيين الوحيدين»[٨٥].

وطرح توماس فريدمان التساؤل نفسه إثر الخلاف الذي ظهر حول الحرب على العراق قائلًا: «هل يمثل ما نشهده الآن نهاية الغرب كما نعرفه: أي مجموعة الدول المتحالفة بقيادة الولايات المتحدة، والتي تملك قيما أساسية مشتركة وتواجه أخطارا استراتيجية واحدة؟ ولست وحدي الذي يفكر بهذه الطريقة. فقد قال لي كارل بيلدت، رئيس الوزراء السويدي السابق وهو يتحدث من بروكسل: إن الأميركيين والأوروبيين كان لهم ولجيل كامل تاريخ واحد هو ١٩٤٥م، وقد نشأ تحالف عبر أطلسي بعد الحرب العالمية الثانية على أساس الالتزام المشترك بالحكم الديمقراطي والأسواق الحرة وضرورة ردع الاتحاد السوفيتي، وكانت أميركا تنظر إلى القوة الأوروبية باعتبارها امتدادا لقوتها هي، والعكس صحيح أيضًا. وقال المستر بيلدت: هذه الرابطة جعلت من حَلِّ جميع المشاكل مسألةً ليست ضرورية فحسب بل ممكنة أيضًا، أما الآن فنحن تُحركنا تواريخ مختلفة. فاللحظة الحاسمة في التاريخ بالنسبة لنا هي ١٩٨٩م، أما بالنسبة لكم فهي ٢٠٠١»[٨٦].

فروق كثيرة تكتنف مفهوم «الغرب»، من السياسي إلى الثقافي والأيديولوجي والاجتماعي، وهذه الفروق ليست عابرة تعكس أساليب إدارة بوش بعد ١١ سبتمبر، ولم تكن مجرد عاصفة عابرة حول العراق[٨٧] بالاتكاء

---

(٨٤) أطلقه الباحث أناتول ليفين في مقال يحمل العنوان نفسه، نشرته الشهرية البريطانية (بروسبكت)، أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٢م. حازم صاغية، نهاية الغرب، الحياة اللندنية، ٩ ـ ٩ ـ ٢٠٠٢م.

(٨٥) فرانسيس فوكوياما، انشقاق في المنظور الغربي للشرعية الديمقراطية، الحياة اللندنية، ٧ ـ ٩ ـ ٢٠٠٢م.

(٨٦) توماس فريدمان، نهاية الغرب.. أو بوابة الهوة بين ١٩٨٩ و٢٠٠١،
<http://www.arabgate.org/article.php?sid=5348>.

(٨٧) انظر للتوسع في تشريح مفهوم الغرب والفروق التي تكتنفه: معتز الخطيب، الغرب.. ميلاد المفهوم ونهايته.
<http://www.aljazeera.net/NR/exeres/CE531F2D-79E1-4EDE-BC01-185899EAC100.htm>.

وانظر الافتراق على مستوى القيم بين الغرب نفسه: رضوان زيادة، الصراع على القيم: أزمة =

على هذه الفروق جميعًا يغدو الحديث عن ثنائية الشرق والغرب المهمشة الآن تقريبًا، والإسلام والغرب الحاضرة بقوة، محل تبسيط مخلّ، ولأسباب سياسية أكثر منها واقعية ومعقولة، فليس الغرب موحدًا وليس الغرب والعالم الإسلامي قطبين متعارضين أو متنافسين، وهو أمر خاطئ لاعتبارات مختلفة: فالغرب والإسلام ثنائية تجمع بشكل مربك بين مصطلحين متعددين، فعن أي غرب نتحدث؟ الأيديولوجي أم الجغرافي أو السياسي؟

وبالمقابل ماذا يعنون بالإسلام في ثنائية «الإسلام والغرب»؟ الإسلام كعقيدة أم الإسلام كدولة؟ ثم عن أي نموذج ثقافي للإسلام نتحدث؟ وهل الغرب مرادف للمسيحية حين يُجمع مع الإسلام؟ لا شك أن المشهد الإسلامي يُبدي تنوعا وتعددًا مما يجعل وصفه بالأصولية غير صحيح، وكذلك القول بوجود «طبيعة عنفية»، فالسعودية وإيران وليبيا وباكستان والسودان كلها دول تستند إلى الإسلام وتقدم نماذج مختلفة بعضها عن بعض في المواقف السياسية والعلاقة مع الغرب وفي التفكير والفقه والتشريعات أيضا، والملاحظ أن السعودية التي تلتزم مذهبا سلفيا تتخذ مواقف سياسية توصف بأنها «معتدلة» من أميركا والغرب، وعمليات التجديد والإصلاح الإسلامي لم تتوقف طوال التاريخ الإسلامي للاستجابة لتحديات العصر.

وقد التفت عدد من الباحثين والمستشرقين إلى هذه التعددية والتنوع في الإسلام وفي الجماعات الإسلامية الناشطة والتجارب الإسلامية، ليستدلوا بذلك على مرونة الإسلام وما يسمى «بالإسلام السياسي» على وجه الخصوص، فكانت هي الحجة المركزية التي استخدمها جون اسبوزيتو لدَفع «خرافة التهديد الإسلامي»؛ فقد رأى أن هذا التنوع يكشف بوضوح عن مدى قدرة الإسلام على التكيف والتلاؤم، كما يوضح ثراء التفسيرات التي يحتويها واختلافها في سياقات محددة. وفي ظل تنوع حركات الإسلام السياسي ومع اختلاف شخصيات وطموحات زعمائها ومنظريها تبرز مشكلة المصطلح وتصبح اللافتات السهلة عقَبة في سبيل الفهم، فلا يمكن لمصطلح الأصولية مثلًا أن يشمل في وقت واحد القذافي والخميني وحسن البنا والمودودي والترابي والنميري

= «المعرفة الإنسانية» بين الغرب والإسلام، ضمن كتاب: الإسلام في عالم متغير: سياسات الإصلاح الإسلامي، مرجع مشار إليه سابقًا.

والسادات وضياء الحق وأسامة بن لادن وعمر عبد الرحمن وأيمن الظواهري، رغم أنهم يملكون جميعًا تجارب ورؤى تنتسب إلى الإسلام. كما كانت فكرة التنوع هي الفكرة المركزية لبروس لورانس لإظهار كيف أن التنوع «يسمح بعدد من الاستجابات الإسلامية على العنف وليس برد واحد فقط»، فلا يوجد إسلام واحد متجانس[٨٨].

٥ ـ التفسير الفلسفي

إلى جانب النماذج التفسيرية الأربعة السابقة، ربما يمكن الحديث عن نموذج خامس وهو التفسير الفلسفي للإرهاب، ويتمثل في رؤيتي كل من جان بودريار، وجاك دريدا وهما فيلسوفان فرنسيان معروفان، ولكوننا استشهدنا بمقولاتهما سابقًا ووظفناها في شرح ونقد النماذج السابقة، فسنختصر رؤيتهما هنا لأنهما يقدمان نموذجًا مستقلًا يستحق الإفراد.

تتلخص رؤية جان بودريار[٨٩] بأن النظام العالمي نفسه هو الذي ولّد الشروط الموضوعية لهذا الرد العنيف (الإرهاب) فباستئثاره بكل الأوراق يرغم الآخر على تغيير قواعد اللعبة، والقواعد الجديدة ضارية، لأن الرهان ضارٍ، فالإرهاب هو رد على هذا النظام، وهو الفعل الذي ينشئ خصوصية لا راد لها في لب نظام من التبادل المعمم. ومن هنا لا يرى للإرهاب أي بعد أيديولوجي.

فالإرهاب كالفيروس ماثل في كل مكان، وهنالك حقن عالمي متواصل للإرهاب الذي هو كالظل الملازم لكل نظام سيطرة. ويقول: الإرهاب لا أخلاقي، وحدث المركز العالمي للتجارة؛ هذا التحدي الرمزي هو لا أخلاقي ويرد على عولمة هي الأخرى لا أخلاقية، إذن فلنكن نحن لا أخلاقيين. ويقرر أن العولمة تخوض صراعًا مع ذاتها.

أهم ما ميز أطروحة بودريار ومناقشته الفلسفية للإرهاب أنه استطاع أن يحافظ على فاصل واضح ومميز بينه ـ كغربي ـ وبين النسق الغربي في التفكير

(٨٨) بروس لورانس، مرجع سابق، ص٣٠، وانظر: شاريل بينارد، الإسلام الديمقراطي، مرجع سابق، ص٢٠. وشيرين هنتر، التحديث والتحول الديمقراطي، مرجع سابق، ص٥٦ ـ ٥٧.

(٨٩) بودريار، ذهنية الإرهاب، مرجع سابق.

والتعاطف والموقف من الحدث، بل جعل شرط فهم الإرهابيين وما يدور في ذهنهم هو التخلي عن «رؤيتنا الغربية»، ووجه العديد من الانتقادات للرؤية الغربية وطريقة تعاطيها مع الأمور والآخرين.

وهو في تحليله للإرهاب ينطلق من فكرة مركزية وهي أن هذا الحدث الإرهابي هو تحدٍّ رمزي ومحمل بالكثير من الدلائل، ومن الخطأ أن يُنظر إلى الإرهاب على أنه منطق تدميري.

أما جاك دريدا[٩٠] فيمارس تحليل الحدث من مدخل اللغة، وبدءًا من فعل التسمية ذاته الذي يرى فيه استراتيجيات وعلاقات القوى: إننا أمام شيء استحدث تاريخًا، فهو يوجه اهتمامه إلى الظواهر اللغوية وظواهر التسمية والتاريخ وإلى هذا القهر على التكرار (البلاغي والسحري والشاعري في آن واحد) وإلى مغزى هذا التكرار وإلى ما يترجمه أو ما يخونه، من أجل أن نحاول أن نفهم على وجه الدقة ما يحدث وراء اللغة وما الذي يدفع إلى هذا الترديد النهائي: ١١ سبتمبر، ١١ سبتمبر. . . دون أن نعرف عمّ نتحدث حيث يلمس كل من اللغة والمفهوم تخومهما. وبعد كثير من التحليل يصل إلى أن ما نسميه بهاتين الكلمتين المريبتين (الحرب على الإرهاب) تعمل جميعًا على إحياء أسباب الخطر الذي تزعم القضاء عليه وذلك في الأمدين القصير والطويل معًا.

إنه يرى أن حدثًا كهذا يتطلب إجابة فلسفية وهذه الإجابة تتطلب مراجعة جذرية لأشد المفاهيم رسوخًا في الخطاب الفلسفي، كالحرب والعنف والإرهاب. وأن الفيلسوف هو من يبحث عن نسق جديد للمعايير من أجل أن يميز بين الفهم والتبرير إزاء أحداث الإرهاب.

---

(٩٠) جاك دريدا، ما الذي حدث في «حدث» ١١ سبتمبر، مرجع سابق.

الفصل الثالث

حول الفهم الغربي للظاهرة الإسلامية

أمام هذه المقولات والأطروحات الغربية، وبعد استعراض النماذج التفسيرية وخلفياتها الفكرية يغدو من المهم التساؤل: هل يمكن الحديث عن اضطراب في الفهم الغربي للظاهرة الإسلامية؟ ولماذا؟ وإلى ماذا يُعزى؟

وقبل الخوض في محاولة الإجابة على ذلك، لا بد من التذكير بالتنوع الذي أوردناه وناقشناه لدرجة أنه شكّل في بعض الأحيان الأطروحة والرد عليها من داخل الفكر الغربي نفسه حينما يوضع في سياق متصل ومتقابل. غير أن هذا التنوع يحمل على الاعتراف بأن هنالك مقولات متطرفة ضد العرب والمسلمين أشرنا إليها في صدر الدراسة، والتي لا يمكن الحديث فيها عن تفسير موضوعي وعميق للظاهرة، وكذلك الكتابات الإرشادية والاستراتيجية التي تحتكم وتحدد إطارها بالمصلحة الخاصة، ومن ثم تكون تفسيراتها خاضعة لاعتبارات غير معرفية بل مصلحية وسياسية.

لكن الحديث هنا عن عموم هذا الاضطراب في الفهم الغربي للظاهرة الإسلامية عامة، والذي لا يمكن استبعاد جملة عوامل تسهم في تعقيد ذلك الفهم وتقييده بمقيِّدات سابقة على تفسير الظاهرة ومعطياتها، وفي القلب من ذلك تعقيدات وتأزم العلاقة بين الغرب والآخرين عامة، والمسلمين خاصة، تلك العلاقة التي سعت كتابات غربية كثيرة إلى المحافظة على رسمها بأنها علاقة تَفوق غربي يتعالى على ما سواه (المركزية الغربية)؛ ما يعني أن من أهم العوامل المؤثرة هنا تصور الغرب لذاته وحدود وعيه بالآخرين. ووفق هذا الإطار الحاكم للرؤية يتأطر التفسير للظاهرة، حيث يشكل (الآخر) النقيض المثبِت لتفوق (الأنا).

وفيما يخص الإرهاب تحديدًا، لا بد من استحضار ذلك الجدل حول

التفسير والتبرير، وأن التفسير يخفف من حدة الإدانة، وكذلك النظر للإرهاب على أنه منطق تدميري بلا هدف لإراقة الدماء، وأمام هذه الأفكار لا يمكن الحديث عن فهم للظاهرة.

ولو استحضرنا النماذج التفسيرية سنجد أن هناك مشكلات تخص كل نموذج على حدة، فالتفسير الديني مثلًا مشبع برواسب العداء المسيحي للإسلام كدين مزيف مستصحبًا تلك التصورات التي سادت زمن السياق التصادمي للحروب الصليبية، وهنا نفهم الإصرار على مثل هذا التفسير الذي له دوافعه العدوانية على ديانة غير معترف بها، يناصبونها العداء. وكذلك التفسير الثقافي لا يمكن عزله عن موروثاته الاستشراقية والإمعان في إقصاء الآخر في مقابل مركزية غربية وصلت لنهاية التاريخ. كما أن التفسيرات الثقافية للإرهاب، ولتعثر عملية التحديث والديمقراطية في العالم العربي تستند إلى مفهوم تاريخي وغير مميز للحداثة والديمقراطية، «وتتجاهل تنوع عملية التحديث في أوربا والدول غير الأوربية التي حققت تقدمًا ملحوظًا في هذا الاتجاه، وخصوصًا أنهم يتناسون الحد الذي بقيت فيه عناصر التقليد في المجتمعات الغربية الحديثة حيث إنها أصبحت تتقوى في بعض الحالات كما يحدث في الولايات المتحدة الأمريكية. كما أنهم لم يلاحظوا أن الأديان والمؤسسات الدينية تقوم بالإصلاح وتقدم حلولًا أكثر ملاءمة»[1].

في الإجابة على الأسئلة السابقة لا يمكن نفي اضطراب الفكر الغربي في فهم الظاهرة الإسلامية، وخاصة الإرهاب، وسنركز هنا على تناول أربع نقاط نحسب أنها نقاط مركزية في هذا الاضطراب وهي: المفاهيم، والقيم، وحدود النظر، وإدراك السياق.

١ ـ افتراق المفاهيم

تقدم أن مفهوم الإرهاب لا حد يَحده بمعايير واضحة ـ مفهوميًا وأخلاقيًا ـ، وأن هناك كثيرًا من الإشكالات التي تحيط به. وقلنا إن هذا لا يعود إلى مجرد فوضى في المفاهيم، بل هو تعبير عن الاستراتيجيات والعلاقات بين القوى؛ فأمريكا هي التي فرضت تلك التسمية والتأويلات التي تناسبها

(١) شيرين هنتر، التحديث والتحول الديمقراطي، مرجع سابق، ص٢٥.

وأمسكت بمعيار الشرعية تحركه كيف شاءت وراحت تخلع اسم الإرهاب على من تريد وفق معايير غير أخلاقية بل مصلحية لدرجة تم فيها شطب الخيار القيمي والتاريخي للمناضل من أجل الحرية.

عدم وجود تعريف واضح للإرهاب بسبب الانحياز للاعتبارات المصلحية البحتة، جعل التركيز ينصب على طبيعة الفعل نفسه دون التفات إلى الدوافع والأسباب أو عدالة القضية التي تدفع مجموعات أو منظمات أو أفرادًا للموت في سبيلها، بحجة أن التركيز يجب أن يكون على طبيعة العمل، وليس طبيعة القضية؛ لأن الاستغراق حول طبيعة القضايا لن يقود إلى نتيجة؛ فلكل قضية عدة تفسيرات، وكل طرف سوف يتبنى تفسيرًا خاصًّا به، وبهذا تختلط عدالة القضية. لكن هذا التبرير هو محاولة للتخلص من المسؤولية الأخلاقية التي يفرضها النقاش الموضوعي على قاعدة عدالة القضية المحددة وعدمها، وتَعَدد التفسيرات لا يُلغي جوهر القضية إذا ما تم تنحية المصالح السياسية، وإلا فإن الإرهاب يمكن أن يساوي بين نيلسون مانديلا والأمريكي الذي فجر مركز التجارة العالمي في أوكلاهوما مثلًا. أو بين حماس أو حركة الجهاد الفلسطينيتين وبين حركة الجهاد المصرية مثلا!.

والمفارقة حقًّا أن السياسة الأمريكية تتبنى الوصل العضوي بين طبيعة العمل والدافع لتبرير أعمالها التي يذهب ضحيتها الكثير من المدنيين والتي ينطبق عليها تعريف الإرهاب فيما لو تحلت بأقل قدر من المسؤولية الأخلاقية. ولا أدل على ذلك من حصار العراق والعقوبات التي فرضتها عليه وما خلفته من آثار ودمار، ثم غزو العراق وما جره من كوارث وقتلى. ولهذا فإن هذا الفصل بين العمل ودوافعه ليس مُبَرءًا من الاعتبارات السياسية والأيديولوجية.

فإذا كانت التسمية تحتوي على إرادة للقوة، وتفتح مجالًا في اللغة بحسب إيهاب حسن[٢]، فإنها هنا في مجال الإرهاب تسعى لاحتكار الشرعية ومزيد من التطويع الانتهازي وفق حسابات المصالح. وإذا كانت كل أفعال الإرهاب تقدم نفسها على أنها ردود أفعال فإن السؤال المهم هنا هو: من الأكثر إرهابًا؟ فكيف يكون فعل بن لادن إرهابًا ويكون غزو أفغانستان والعراق وقتل الآلاف وتدمير المباني وغيرها مُبَرَّرًا حين يصدر من أمريكا؟ وكيف يمكن اعتبار قتلى

(٢) عن بروس لورانس، تحطيم الأسطورة، مرجع سابق، ٨٣.

تفجيرات ١١ سبتمبر ضحايا الإرهاب واعتبار قتلى غزو أفغانستان والعراق من قبل أمريكا ـ وهم أضعاف مضاعفة ـ مجرد أخطاء عارضة؟

٢ ـ افتراق القيم

إن ذلك كله لا يحيل إلى افتراق في المفاهيم فقط، بل في القيم نفسها، وهذا ما يعبر عنه ألان مينك أصدق تعبير إذ يقول: «حقيقة رابعة: كيف نتنكر لحق البلدان الديمقراطية في الدفاع عن نفسها؟ أكان ينبغي، وتحت شعار الحرص على التجمعات السكانية المدنية، أن يُحجم البريطانيون عن قصف دريسدن، والأمريكيون عن قصف هيروشيما حتى لو كان ذلك من شأنه أن يؤدي إلى إطالة أمد الحرب العالمية الثانية إلى ما لا نهاية؟»[٣]، وحينما رد المثقفون الألمان على بيان المثقفين الأمريكيين أثاروا مسألة تجاهل الأمريكيين لأي إشارة إلى حوادث القتل الجماعي التي تعرض لها الأفغان المدنيون لدى قصفهم من قبل القوات الأمريكية، وكان رد الأمريكيين أنه «من العمى الأخلاقي أن تساووا بين ضحايا مدنيين سقطوا على نحو غير متعمد على مسرح حرب دوافعها عادلة وهدف محاربيها عدم تجاوز الحد الأدنى من الخسائر في أرواح المدنيين، والقتل المتعمد للمدنيين في مكاتبهم في المدينة، وهو قتل دوافعه غير عادلة وهدف مرتكبيه تحقيق الحد الأقصى من الخسائر في أرواح المدنيين»!. هنا يسجل بودريار شجاعة نادرة في نقد التفكير الغربي ذاته إذ يقول: «الاستحالة نفسها أن نتصور ولو للحظة واحدة أن هؤلاء المتعصبين يلتزمون بما يفعلونه بملء حريتهم من دون أن يكونوا عميان بصيرة أو غير مدركين أو مستغلين. ذلك أننا نحتكر لأنفسنا القدرة على تقويم الخير والشر، أي أن الخيار الوحيد الحر والمسؤول لا يمكن إلا أن يكون ملائمًا لمعيارنا الأخلاقي، معيارنا الأخلاقي الذي يقضي برد كل مقاومة وكل مساس بقيمنا إلى عمى بصيرة»، وأن «كل شكل عاص أو مقاوم هو على نحو الافتراض: إرهابي» بحسب هذا النظام العالمي[٤] الذي يوجه له بودريار نقدًا شديدًا.

---

(٣) ألان مينك، مرجع سابق، ص٥٤.

(٤) بودريار، مرجع سابق، ص١١٤، ١٢٨.

٣ ـ النظر الظاهري

أحيانًا يأتي الاضطراب في الفهم من جهة أن النظر القائم للظاهرة هو ظاهري براني لا يقوم على تفهم لمكوناتها الداخلية وبنيتها التفصيلية والدخول إلى شيفرتها الحاكمة لبنيتها المفهومية ونظامها الفكري الذي يحكم أفعالها وتصوراتها، أو أن المحاكمة والتحليل يقوم بناء على مسلمات العقلية الغربية ووفق منطلقاتها وسلم قيمها الذي يعلي من شأن الحياة فيجعلها القيمة العليا، ومن هنا يتعثر الفهم الغربي لظاهرة العمليات الفدائية مثلًا. ومن هنا قال بودريار: «لكي ندرك شيئًا منها ـ أي الظاهرة ـ علينا أن نتخلى عن رؤيتنا الغربية لنرى قليلا ما الذي يجري في تنظيم هؤلاء الإرهابيين وما يدور في رؤوسهم. ذلك أن هذا القدر من الفاعلية يفترض قدرة عالية على الحساب والعقلانية يشق علينا الاعتراف بأنها موجودة لدى الآخرين... لذا نحسب أن سر مثل هذا النجاح يكمن في عوامل أخرى. الفرق أن الأمر لديهم ليس عقد عمل بل ميثاقًا وفريضة شعائرية وهذه الفريضة بمنأى عن أي تخاذل أو فساد أو وهن»[٥].

وبناء على العقلية الغربية فالعمل انتحاري، أي بلا معنى، «فكل الوسائل مشروعة لإفقاد أفعالهم كل اعتبار، ومن بينها نعتهم بالانتحاريين والشهداء لكي نسارع على الإثر إلى القول: إن الشهادة لا تثبت شيئًا وإنما لا صلة لها بالحقيقة، بل حتى إنها ـ بحسب نيتشه ـ العدو الأول للحقيقة. من المؤكد أن موتهم لا يُثبت شيئًا ولكن ليس هناك ما يثبت في نظام تظل فيه الحقيقة عصية على الإدراك أو أننا نحن من يزعم امتلاكها....

حجة أخرى تنم عن سوء نية: هؤلاء الإرهابيون يقايضون موتهم بمطرح في الجنة؛ فعملهم ليس مجانيًا ولذلك ليس عملًا صادقًا، كأن القائل يقول: إن العمل لا يكون مجانيًا إلا إذا كانوا لا يؤمنون بالله وإلا إذا كان الموت بلا رجاء كما هو الموت بالنسبة لنا. إذًا هنا أيضًا لا يقاتلون بأسلحة غير متكافئة لأن لهم الحق في الخلاص وهذا ما لا نأمل فيه. وهكذا نقيم نحن الحداد على موتنا فيما هم يستطيعون أن يجعلوا منه رهانًا بأسمى المعاني.

والواقع أن كل هذا: السبب، البرهان، الحقيقة، الجزاء، الغاية والوسائل: إنما هو شكل من أشكال الحساب النموذجية الخاصة بالغرب، حتى

---

(٥) بودريار، مرجع سابق، ص٢٩.

الموت نقوّمه بمعدلات الفائدة، وبتعابير النسبة بين النوعية والسعر. حساب اقتصادي هو حساب المعوزين الذين ما عادوا يجرؤون على تحديد السعر»[٦].

عبثيةٌ صفة «الجبناء» التي تطلق على الإرهابيين!. «كان ينبغي مع ذلك أن نسعى إلى تخطي الوازع الأخلاقي الذي يفرض احترامًا غير مشروع للحياة البشرية، ولإدراك حقيقة أن المرء قد يحترم في الآخر وفي ذات نفسه أمرًا آخر، وما هو أكثر من الحياة (الوجود ليس هو كل شيء، لا بل هو أقل الأشياء: مصير قضية، شكل من أشكال الإباء، أو عزة النفس أو التضحية) هناك رهانات رمزية تتخطى إلى حد بعيد الوجود والحرية اللذين نرى نحن أن فقدهما لا يُحتمل؛ لأننا جعلنا منهما القيمتين المقدستين تقديسًا أعمى للنسق الإنساني الجامع»[٧].

٤ ـ تجاهل السياق

النقطة الرابعة التي نود توجيه الاهتمام إليها هنا هي أننا ركزنا في الصفحات السابقة على الاعتبارات السياسية والاستراتيجية والموروثات السابقة من الاستشراق وغيره في التباسات الفهم وتحيزاته. لكن يمكن للمقولة التي ترى أن لكل من الغربيين والشرقيين منظومة تفكير مختلفة أن تقدم إضافة تفسيرية في هذا السياق. من حيث إن أنماط التفكير وقواعده تتمايز بفعل ثقافات هي حصاد تفاعل الإنسان مع المجتمع والبيئة.

ثمة باحثون كثيرون في ميادين بحث مختلفة يعتقدون أن الغربيين (ويعنون بذلك أساسًا الأوروبيين والأمريكيين ومواطني الكومنولث البريطاني) وشعوب شرق آسيا (وهم أساسًا شعوب الصين وكوريا واليابان) ترسخت لدى كل جانب منهم منظومات فكر مختلفة جدًا عن نظيرتها لدى الجانب الآخر على مدى آلاف السنين. وقد اتفقت آراء هؤلاء الباحثين جوهريًا بشأن طبيعة هذه الاختلافات. منها أن شعوب شرق آسيا يُعنون بالموضوعات في سياقها العام. وأن العالم يبدو في نظر الآسيويين أكثر تعقدًا مما هو عليه في نظر الغربيين، كما أن فهم الأحداث عندهم يستلزم التفكير في كم كبير من العوامل التي يؤثر

---

(٦) بودريار، مرجع سابق، ص٣٠ ـ ٣١.

(٧) بودريار، ص١١٥.

بعضها في بعض بطريقة غير بسيطة ولا حتمية. وهذا ما أكده ريتشارد إي نيسبت عالم النفس الثقافي في دراسته المميزة حين رأى أن «الطبيعة الفردية أو المستقلة للمجتمع الغربي متسقة مع تركيز الغرب على الموضوعات الجزئية في استقلال عن سياقها» مثيرًا العديد من التساؤلات، الذي يهمنا منها هنا هو: «لماذا الغربيون أميل إلى تجاوز أثر السياق في سلوك الأشياء بل الناس؟»[٨] محاولًا البحث عن أسباب ذلك الاختلاف.

وقد بينت بعض التجارب أن الشعب الصيني أميل إلى أن يعزو سبب سلوك ما إلى السياق، بينما الأمريكيون أميل إلى أن يعزوا سبب السلوك نفسه إلى الفاعل (. . .) ولعل الموقف المقبول أكثر من سواه ـ خاصة في ضوء المعطيات التي تبين أن الأمريكيين أميل إلى الانتباه فقط للموضوعات البارزة وإغفال السياق ـ هو القول إن الأمريكيين هم المخطئون والشرق آسيويين هم المصيبون في هذه الحالات»[٩].

لكن الذي يعنينا هنا هو إلى أي مدى تحقق هذا في تفكير الغربيين بموضوع الإرهاب؟ الواقع أن ما يشير إليه ريتشارد يصدق على العديد من الكتابات الغربية حول الإرهاب، فالعديد منها تجاهل مسألة السياق، وتعقيداته، واكتفى بالتفسير البسيط دون استدعاء عوامل كثيرة تشغل حيزًا مهمًا من التفسير، كما أن كتبًا عديدة راحت تركز على شخصية بن لادن (الفاعل) وتحليل شخصيته ونشأته وكل ما يتصل به، وكذلك الكتب التي راحت تتحدث عن القاعدة جاءت لتلبي حاجة السوق إلى معرفة هذا التنظيم الذي قام بعمليات سبتمبر. لكن مع ذلك كله، ليس من الدقة إطلاق التعميمات هكذا على شعب أو منطقة من حيث التفكير، وكأنها رجل واحد يملك الخصائص نفسها، وإن كنا لا ننكر تأثيرات الزمان والمكان في طريقة التفكير والنظر إلى الأشياء. وفي موضوع الإرهاب وجدت تفسيرات غربية عميقة وأقرب إلى فهم الظاهرة ـ على قلتها ـ.

هكذا تزاحمت المقاربات الغربية للإسلام والإرهاب، من جانب النخب الثقافية والسياسية الأمريكية والأوروبية، ومن منطلقات ثقافية ودينية أيضًا،

---

(٨) ريتشارد إي نيسبت، جغرافية الفكر، ترجمة شوقي جلال، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، عدد ٣١٢، ٢٠٠٥، ص١٩ ـ ٢٠.

(٩) المرجع السابق، ص١١٥، ١٨٨.

«واستُخدم الاستشراقان الأنثربولوجي والتاريخاني (غلنر ولويس)، اللذان سادا في العقود الثلاثة الأخيرة بكثافة، والأسماء المشاركة كلها معروفة من قبل، بيد أن الجديد فيها ثلاثة أمور: استخدام السياسيين والاستراتيجيين للاستشراق الجديد هذا، كما فعل هنتنغتون من قبل، وشيوع الأطروحات الاستشراقية الأصالية في وسائل الإعلام، وتبني بعض تلك الأفكار من جانب الإدارة الأميركية وبعض الأوروبيين في خطابهم أو خطاباتهم للعرب والمسلمين... أما وسائل الإعلام فقد لجأت في أحاديثها عن طبائع الإسلام وأصول فكر بن لادن إلى الاستشراق الجديد في العقود الثلاثة الأخيرة؛ فلم يعد غريبًا أن تنشر صحيفة يومية أميركية أو إسرائيلية مقالة في نقد القرآن، وأنه يتضمن نصوصًا تفرض على المؤمنين به معاداة كل الآخرين، أو أن المسلمين هم بين التقليدية والأصولية، ولا مخرج لهم للحداثة إلا بالخروج من الإسلام كله»[10].

ومرة أخرى، حرصنا إلى جانب بيان ذلك كله، على إبراز التنوع الغربي في التفسير أيضًا، ما دمنا نتحدث عن تنوع إسلامي، ونقد لثنائية «الإسلام والغرب».

(10) رضوان السيد، الصراع على الإسلام، مرجع سابق، ص41.

القسم الثالث

«داعش» وإشكالية النص والواقع

الفصل الأول

لغز «داعش»: معضلة الفهم والتفسير

رغم كلِّ ما قيل وكُتب عن «تنظيم الدولة الإسلامية» لا يزال عَصِيًّا على الفهم والتحليل فيما يبدو، فالتنظيمُ الذي بَدَا كأنه ظهر فجأة خضع لمقاربات مختلفة في سبيل تفسيره، ويمكن حَصْرها في أربع: تجد الأولى في السياق عواملَ التشكل والأدوات التي تُعين في فهم وتفسير الظاهرة، والسياق هنا يشتمل على أبعاد متعددة، فمن الناحية الاجتماعية ثمة الانفجار الديمغرافي والبطالة ومستوى التعليم وغيرها، ومن الناحية السياسية هناك الاستبداد السياسي (خصوصًا في أرض التنظيم: العراق وسوريا)، وفشل الدولة الوطنية في التنمية والمواطنة وإدارة العلاقة بين الهويات المختلفة، ومن الناحية التاريخية هناك المجازر وأهوال السجون والتعذيب والحروب الأهلية. فهذا السياق المركب يحيل إلى عقود من تاريخ المنطقة حافلة بالتغيرات والأحداث، ولكنه يهمّش البنية الفكرية للجهاد العالمي ونصوصه وحججه، وقد يوهم بأن الجهاديين منفعلون بالبيئة ولا مدخل لهم في الفعل نفسه، فالمقاربة السياقية تقصّر في شرح العملية المعقدة التي تتولد فيها الظاهرة.

المقاربة الثانية تحيل إلى النصوص الدينية أو الفقهية حتى لَيغدو النص ـ بذاته ـ مولِّدًا للظاهرة، ولكنها لا تفسر لنا لماذا هي ظاهرة حديثة رغم أن النصوص قديمة، ولماذا لم تُنتِج النصوص مثل هذه الظواهر من قبلُ؟. أما المقاربة الثالثة فهي المقاربة الاجتماعية والنفسية، والتي تركز على الفاعلين وتكوينهم الاجتماعي وبيئاتهم وتجاربهم وبنائهم النفسي، ولكن هذه المقاربة تكاد تُخفق في شرح تعقيدات الفعل والانفعال، بمعنى هل هؤلاء الأشخاص هم نتاج البيئة أم مؤثرون فيها ومساهمون في صياغتها وصناعة ظروفهم، أو هما معًا؟.

أما المقاربة الرابعة فتحاول أن تخرج خارج المألوف عبر القول إن:

«داعش» طَفْرة في تاريخ جماعات الجهاد العالمي، ومن ثم فالقوالب التفسيرية وأدواتها المألوفة تعجز عن استيعابها. مشكلةُ هذه النظرة - رغم أنها لا تقدم مقاربة حقيقية - هي إيمانها بتفرد الظاهرة تَفَردًا لا يجد تفسيره إلا في مبلغ وحشيتها وفي تركيبتها التي تبدو مُلغزة ومُفاجئة، وهو تفردٌ محلُّ نقاشٍ؛ سواءٌ بالنظر إلى تاريخ الجهاديين أم تاريخ الصراعات وما شهدته من أفعال وحشية، لكن الفارق المؤثر اليوم هو جاذبية الصورة والضخ الإعلامي.

إن المقاربة التي نراها أجدى تبدأ بأمرين: تَجَاوز فكرة «تَفَرد» التنظيم التي تعزله عن حركة الجهاد العالمي، والتحرر من قَيد كونه «تهمةً» يتم إلصاقها بفكر أو جهة، أو «تهمةً» يتم دفعُها ونفيها عن دين أو أناس بعينهم، وهذا يتجسد في تحليل البِنية الفكرية للتنظيم (جذورها وتطوراتها وأصولها وفروعها) من جهة، وفي تحليل الواقع المعقد الذي ظهرت فيه تلك الأفكار من جهة أخرى. فهذه المقاربة تبني على أن الأفكار تتشكل في سياقات مركبة تؤثر فيها وتتأثر بها في عملية معقدة لا ينفك فيها النص عن الواقع، بغض النظر عن أيهما أسبق في ذهن الجهاديّ: النص أم الواقع؛ لأن هذه الأسبقية تؤثر في تحديد طبيعة ونوع العلاقة بالنص وبالواقع هل هي علاقة صدور عن النص أم هي عودة شعائرية إلى النص، وهل النص حاكم أم مجرد غطاء يُتَوسَّل به من أجل الشرعية الدينية، ولكنها - الأسبقية - لا تؤثر في أن الناتج هو مركّب منهما ونتاجُ تفاعل بينهما؛ وفق شروط خاصة بعضها نفسيّ.

لا مناص في هذه المقاربة من العودة إلى النصوص الأصلية لفقهاء الجهاد العالمي (نسميهم فقهاء تَجَوُّزًا)، والإنصات بعناية إلى تصريحات قادتهم، بالإضافة إلى مراقبة سير وتطور الأحداث على وقع العلاقات التنظيمية دون الخوض في تفاصيلها، مع تأمل السياق الدولي من جهة وسياق المشاريع الإسلامية الحركية الأخرى من جهة أخرى.

أولًا: تنظيم الدولة ومشروع الجهاد العالمي

لا يخرج تنظيم الدولة عن منظومة فكر الجهاد العالمي الذي يقوم على أصول وفروع، فالأصل الذي تُجمِع عليه تنظيماته كافةً يتلخص في تحكيم «شرع الله»، وإقامة «الحكم الإسلاميّ» المتمثل في الخلافة/ الدولة الإسلامية، ولا يتحقق ذلك إلا بالجهاد، ومن هذا الأصل القطعي لديهم تتناسل كل

المفاهيم والتفاصيل والإجراءات التي سميناها فروعًا ويقع فيها الخلاف. يتجلى هذا المعنى بوضوح في التصريحات المتعاقبة لقيادات القاعدة وتنظيم الدولة والنصرة منذ ظهر الخلاف بينهم إلى العلن، فنجده يتكرر في تصريحات أيمن الظواهري وأبي بكر البغدادي وأبي محمد العدناني والجولاني[1] فضلًا عن أدبياتهم المكتوبة.

تقدّم الجدالات الشفوية والمكتوبة بين تنظيم الدولة والقاعدة مادة نموذجية للتحليل، فهي تُظهر الاتفاق أكثر مما تُظهر الخلاف، فالتصريحات تُظهر اتفاقهم على إقامة مشروع «الدولة الإسلامية في الشام» ثم إعلان «الخلافة» ـ كما في تصريح الظواهري[2] ـ وأن هذا المشروع يواجه مشروعين: مشروع إقامة دولة مدنية ديمقراطية وهو مشروع علماني، ومشروع إقامة دولة محلية وطنية تسمى إسلامية، وحقيقته أنه مشروع دولة وطنية تخضع للطواغيت في الغرب يَهدف إلى حَرْف مسار الجهاد كما يقول العدنانيّ[3]، والجميع متفقٌ على أن العلمانية والقومية والوطنية والديمقراطية «كفرٌ بَوَاح مناقضٌ للإسلام مُخرجٌ من الملة»[4].

وتكشف المساجلات بين العدنانيّ والظواهريّ شكل العلاقة بين تنظيم الدولة والقاعدة[5]، ووجود مراسلات مستمرة بينهما حتى الشهر الأول من عام ٢٠١٤، وتفيد بأن تنظيم الدولة تابع للقاعدة وقدّم لها البيعة والتزم بأوامرها في شؤون الجهاد ـ كما يفيد الظواهري ـ ولكنْ «خارج حدود الدولة» على الأقل

(١) في تسجيل صوتي للظواهري بُثّ في ١٢ ـ ١٠ ـ ٢٠١٣، وفي إعلان البغدادي عن دمج النصرة بالدولة بُث بتاريخ ٩ ـ ٤ ـ ٢٠١٣، وفي تسجيل للعدناني بُث في ٣٠ ـ ٧ ـ ٢٠١٣، وفي مقابلة الجولاني مع قناة الجزيرة بتاريخ ١٩ ـ ١٢ ـ ٢٠١٣، وانظر عقيدة ومنهج داعش في موقع «theshamnews.com».

(٢) من تسجيل صوتي بثّ في ١٢ ـ ١٠ ـ ٢٠١٣.

(٣) من تسجيل صوتي لأبي محمد العدناني، بُثّ في ٣٠ ـ ٧ ـ ٢٠١٣.

(٤) يتكرر هذا المعنى في التصريحات والكتابات المختلفة، انظر مثلًا: متن «عقيدة تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين»، (مع شرحه: نور اليقين، لأبي مارية القحطاني)، ([د.م]: دار الجبهة للنشر والتوزيع، [د.ت])، ص٢٧، وتسجيلًا للبغدادي بتاريخ ٩ ـ ٤ ـ ٢٠١٣ يقول فيه: «إياكم أن تتخلصوا من ظلم الديكتاتورية لتذهبوا إلى ظلم الديمقراطية»، وتسجيلًا للجولاني بتاريخ ٢٤ ـ ٢ ـ ٢٠١٤ يتحدث فيه عن جماعات وقعت في ردة وكفر؛ كحال هيئة الأركان والائتلاف السوري ومن يقوم على مشروع «الجيش الوطني»، وفي مقابلة مع سامي العريدي فقيه جبهة النصرة بتاريخ ٢١ ـ ١٠ ـ ٢٠١٣ حصر الحكم في نوعين: رباني وجاهلي، وأن أكثر الفصائل تريد تحكيم شرع الله وإقامة دولة الإسلام، أما الفصائل التي تريد إقامة دولة مدنية علمانية فهي قليلة وندعوهم إلى الرشد والاتعاظ بغيرهم.

(٥) انظر تصريح العدنانيّ بعنوان: «ما كان هذا منهجنا ولن يكون» بتاريخ ١٧ ـ ٤ ـ ٢٠١٤، وتصريح الظواهري بتاريخ ٢ ـ ٥ ـ ٢٠١٤، ثم تصريح العدناني بعنوان: «عذرًا أمير القاعدة»، بتاريخ ١١ ـ ٥ ـ ٢٠١٤.

كما يوضح العدناني، ولكنّ انشقاق تنظيم الدولة عن القاعدة وقع لأسباب منهجية بحسب العدنانيّ، فـ«القاعدة لم تَعُد قاعدة الجهاد»، بل باتت قيادتها «مِعْولًا لهدم مشروع الدولة الإسلامية والخلافة القادمة بإذن الله».

ورغم محاولة العدنانيّ توصيف الخلاف بأنه خلاف منهجيّ فإنه من الواضح أنه خلافٌ لا يتناول التصورات والأصول؛ بقدر ما يتناول المسائل التنظيميّة والإجرائية، فتنظيم الدولة لم يكن راضيًا عن ابتعاد الظواهري عن ساحات القتال، وعما بدا أنه تراجعٌ أو مهادنةٌ في مسائل الجهاد باتجاه «السلمية»[٦]، والخلاف كله يدور على مسألة إعلان «الدولة في العراق والشام» وضمّ النُّصرة، ثم على توقيت إعلان «الخلافة» وإجراءاتها[٧]، وهو تَحَلُّلٌ من احتكار الظواهري لقيادة الجهاد العالمي ما دام خارج ساحة المعارك وفَقَدَ سيطرته على تفاصيل التنظيمات الجهادية، وهو تَحَللٌ تدفع إليه إنجازاتٌ على الأرض تهيئ لإعلان خليفة واحد فيها جميعًا يُعلن كفره بالطاغوت ويتبرأ من الكفر والشرك وأهله، ويحكّم «شرع الله»، وهو الحلّ الذي قدّمه العدنانيّ لحالة التشرذم والاختلاف بين تنظيمات الجهاد والتي يرى أن الظواهريّ قد تَسبب فيها.

ويكشف أبو قتادة الفلسطيني عن «رسائل وكلام» كان بين أبي محمد المقدسي وتنظيم الدولة، وقد أدرك أبو قتادة أن «إعلان الخلافة هو إذهابٌ للخلاف الجاري بينها وبين خصومها على قيادة الجهاد إلى الدم الصريح وإعطائه صفة الشرعية (فقه البغاة)»[٨]، وهو في رده عليهم لا يجادل في أصل المشروع وإنما في تفاصيله الإجرائية وكيفية تحقيق الخلافة؛ فقد دخل «الانحراف» إلى تنظيم الدولة ـ وفق تشخيصه ـ من جهتين: الأولى: من أفراخ جماعة الخلافة الذين كانوا حريصين على أن يحصلوا على تزكية منه لأفكارهم

---

(٦) في تصريح له بتاريخ ٣١ ـ ٨ ـ ٢٠١٣ يوضح العدناني أن «السلمية خلاف نهج الرسول ولا تؤدي إلى حق»، وأنه بإعلان الدولة أصبحت فريضتا الهجرة والجهاد في متناول الجميع.

(٧) انظر إصرار «داعش» على المضي في مشروع الدولة رغم مطالبة الظواهري بحلّ دولة العراق والشام والفصل بين الدولة في العراق والنصرة في الشام، في تصريحات البغدادي بتاريخ ١٥ ـ ٦ ـ ٢٠١٣ التي قال فيها إن «الدولة باقية»، وتصريحات العدناني بتاريخ ٣٠ ـ ٧ ـ ٢٠١٣ الذي قال: «فلنقاتلنّ لإقامة الدولة الإسلامية كل من يقاتلنا».

(٨) عمر بن محمود أبو عمر: أبو قتادة، ثياب الخليفة، ([د.م]، نخبة الفكر، ٢٠١٤م)، ص٧، وقد كتبه في السجن.

التي تتلخص في أن سبب الفساد هو غياب الخلافة، وأنها تحصل بأن يبايع واحد من المسلمين واحدًا من آل البيت، وهي الفكرة التي تلقفها منهم تنظيم الدولة، والثانية: من بقايا جماعات التوقف والتبيّن وبقايا جماعات الغلو (جماعات التكفير) الذين شاركوا في الجهاد ثم نشروا بعض الأفكار المنحرفة في عقول الشباب الذين تدينوا فجأة والعجمِ الذين أسلموا وهم خالو الذهن من المعرفة الشرعية[٩].

«الانحراف» الذي تحدث عنه أبو قتادة الذي كتب ردّه هذا بطلبٍ من أبي محمد المقدسي، يذكّرنا بما حدث من قبل (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م) حين كتب أبو محمد المقدسي رسالة لأبي مصعب الزرقاوي الأب الروحي لتنظيم الدولة بعنوان «الزرقاوي مناصرة ومناصحة»[١٠]، فجوهر هذا «الانحراف» المتكرر في حالتي الزرقاوي والبغدادي يقوم على أمرين:

الأول: التفلت من قيود العمل الجهادي التي أرساها فقهاء القاعدة، بدءًا من مفهوم الجهاد وعدم تحويله إلى «قتال نكائي» أو ثأريّ، ثم عدم تأثر «الاختيارات الجهادية» بضغوط الأعداء وإجرامهم، والتحرز من التوسع في تكفير المسلمين، ومراعاة الفوارق بين دار الكفر الأصلية التي جمهور أهلها كفار ودار الكفر الاصطلاحية الحادثة التي جمهور أهلها من المنتسبين إلى الإسلام.

الثاني: الطبيعة المتصلبة لقيادة تنظيم الدولة، فافتقار الزرقاوي للمرونة «حرَمه الاندماجَ في القاعدة والنزول تحت إمرة الشيخ أسامة» كما يقول أبو محمد في رسالته، ويشير إلى أن «أبو أنس» الذي قرّبه الزرقاوي ليسترشد به «لم يكن يتبنى اختياراتنا بحذافيرها»، والأمرُ نفسه رأيناه في حالة البغدادي مع الظواهري.

ومن اللافت أن أبا محمد ينص ـ في حالة الزرقاوي ـ على أن عدم التقيد بضوابط الجهاد كما تقرره المرجعية سيؤدي إلى بروز قوم «سيَثبون إلى القتال دون ضوابط وسيخرجون على الأمة لا يميزون بين برها وفاجرها ولا يوازنون

(٩) المرجع نفسه، ص٣ ـ ٥.

(١٠) انظر رسالة أبي محمد المقدسي للزرقاوي بعنوان: «الزرقاوي مناصرة ومناصحة»، مؤرخة في جمادى الثاني، ١٤٢٥هـ، سجن قفقفا. <http://www.tawhed.ws/r?i=dtwiam56>.

بين مصالحها ومفاسدها»، في حين أن أبا قتادة يرى - في حالة البغدادي - أن «الدولة» ضربت «المشروع الجهادي في نقطتين: الأولى أنها قسمت المشروع [الجهادي]، والثانية أنها وجهت الصراع نحو الداخل؛ لدرجة أن خصومتها مع النُّصرة انتقلت خلال ستة شهور من خصومة على الإمارة إلى صراع عقدي»[11] حين جعلت من نفسها «خلافة» على معنى «جماعة المسلمين» لا جماعة من المسلمين.

لا تقدم فكرة «الغلو والانحراف» مسوّغًا كافيًا لجَعل تنظيم الدولة مختلفًا كليًّا عن القاعدة؛ بقدر ما تدفع إلى القول: إننا أمام تطور داخل العالم المفاهيمي للجهاد العالمي وانفلات من القيود المفروضة من القيادة المركزية؛ تجاوبًا مع الإمكانات التي يتيحها المشروع الجهادي نفسه وما تفرضه التطورات على الأرض، والاختلاف حول الوسائل الأجدى لتحقيق المشروع، بالإضافة إلى الصراع على الإمارة نفسها التي هي مركزية في المشاريع الحركية التنظيمية عامة. فلا يمكن لمسلسل الخروج عن «نظام الفقه الإسلامي» الذي بدأه فقهاء الجهاد العالمي أن يقف عند الحدّ الذي رسموه هم لأنفسهم وأتباعهم، فمنطق الخروج متسلسِل ويدفع إلى مزيد من التشظي، وهو ما عرفناه من تجارب هذه التنظيمات حيث تسيطر فيها الأفكار والتصورات دون القوالب التنظيمية وقيودها فتنفجر الحدود وفق شروط معينة.

ثانيًا: مقولة تَمَيّز تنظيم الدولة

ساهمت مقولة تَمَيز تنظيم الدولة في إضفاء مزيد من الغموض والتعقيد، وتقوم فكرة التميز على جملة اعتبارات: الأول: التغير الذي طرأ على سلوك القاعدة وكشفته الوثائق التي عثر عليها الأمريكيون في الحاسوب الشخصي لبن لادن، والذي بدا في تصرفات جبهة النصرة في سوريا، والثاني: الرؤية الأيديولوجية الصلبة والحدّية التي تغلّب الجانب العقائدي والطائفيّ والهوياتي[12]، والثالث: مبلغ التوحش الذي وصل إليه التنظيم ما جعل القاعدة

---

(11) في حوار معه بعنوان: «أبو قتادة: لمْ أخرج بصفقة وتنظيم الدولة زائل»، حاوره محمد النجار، الجزيرة نت، بتاريخ 12 - 11 - 2014.

(12) انظر محمد أبو رمان، هكذا تشكلت أيديولوجيا التوحش، صحيفة العربي الجديد، الاثنين، 6 - 10 - 2014.

تتحدث عن الغلو والتكفير، والرابع: حالة متقدمة من البرغماتية والانتهازية التي جعلته يكفّر ويقاتل الجهاديين الآخرين في الوقت الذي يَقبل مبايعة كثيرين بعضهم قطاع طرق[١٣].

لا يحيل أيٌّ من هذه الاعتبارات - إن سلّمنا بها - إلى أيّ تَغَير في المشروع بل في السياسات كما سبق، فالعدنانيّ في سجاله مع الظواهريّ كان صريحًا في تمسك تنظيم الدولة بنهج القاعدة قبل التَّغَيُّر المفتَرَض من قبل الظواهريّ، ونهج القاعدة كما نفهمه من تصريحات البغدادي والعدناني هو [أننا] «لا نترك السلاح حتى يحكم الشرع»، «ولَنقاتلنّ لإقامة الدولة الإسلامية»، وأن الأنظمة والجيوش التي تدافع عنها كلها كافرة، وأن الجهاد فريضة[١٤]، وتشرح الرسالة المنسوبة للظواهري والتي وجهها إلى الزرقاوي في أكتوبر ٢٠٠٥ مراحل المشروع كما تصورها الظواهري وتبدأ بإخراج الأمريكان من العراق ثم إقامة إمارة إسلامية يتم تطويرها حتى تبلغ مرتبة الخلافة على أكبر جزء يمكنها بسط سلطانها عليه من العراق، خصوصًا في مناطق العرب السنة، ثم مدّ الموجة الجهادية إلى ما جاور العراق من دول علمانية، ثم «الصدام مع إسرائيل؛ لأن إسرائيل ما أنشئت إلا للتصدي لأي كيان إسلامي وليد»[١٥].

الاختلاف بين تنظيم الدولة والقاعدة يظهر في التقديرات والحسابات السياسية خصوصًا مع حنكة وخبرة القاعدة وصِدَامية تنظيم الدولة، فمشروع الجهاد العالمي هو إقامة الدولة الإسلامية، والطريق الوحيد لذلك هو الجهاد، وفي عقيدة تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين أن الجهاد «ماضٍ إلى قيام الساعة بوجود الإمام وعدمه... وينبغي لكل مؤمن أن يجاهد أعداء الله تعالى وإن بقي وحدَه»، فإن عطّل الإمام الجهاد قام الواحد والجماعة بالفرض المعطّل، كما أن «الرافضة طائفة شرك وردة»، و«قتال المرتدين أولى عندنا من قتال الكافر الأصلي»[١٦]، وقد

---

(١٣) انظر: نواف القديمي، كيف تشكلت داعش؟، صحيفة العربي الجديد، الأربعاء، ٢٠ - ٨ - ٢٠١٤، وتحدث ياسين الحاج صالح عن «الطفرة الغولية» في مقاله: طفرة في التفكير لفهم طفرة «داعش»، القدس العربي، ١٠ - ٢٩ - ٢٠١٤.

(١٤) استمع إلى تسجيل العدناني بتاريخ ٣١ - ٨ - ٢٠١٣.

(١٥) نشر الرسالة مدير مكتب الأمن القومي الأميركي جون نغروبونتي في أكتوبر ٢٠٠٥، ونسب إلى الزرقاوي نفي صحتها، ولكن التفاصيل الواردة فيها والتطورات التي حصلت حتى الآن تدعم صحتها.

(١٦) هذه الاقتباسات من عقيدة تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين، مع شرحه نور اليقين، ص٢٥، ٢٨، ٣١.

شخّص الجولانيّ زعيم النصرة الصراعَ بأنه «صراع بين المسلمين وبين اليهود والقوى الصليبية وبين الصفويين والقوى الدولية»، وأنه «صراع طائفي»[17]، وتفيد الرسالة المنسوبة للظواهري ـ المشار إليها سابقًا ـ أنه يتفق مع الزرقاوي في حكم الشيعة، ولكنه لا يرى مصلحة في استهدافهم، وأن من مصلحة القاعدة وإيران أن نكفّ عنها وتكفّ عنا؛ خصوصًا مع وجود نحو مئة معتقل من القاعدة في إيران.

إنه من المثير للتأمل ذلك التناقض في توصيف تنظيم الدولة، ففي حين يراه البعض حدّيًا صلبًا يراه آخر برغماتيًا إلا مع أقرانه الجهاديين، والواقع أن القاعدة وتنظيم الدولة يُبديان تصلبًا وبرغماتيةً بحسب التقديرات ووفق منطق واحد، فقد أبدت القاعدة برغماتية في مهادنتها لإيران بعد الحرب الأفغانية، وقد امتثل تنظيم الدولة نفسه «لأوامر القاعدة بعدم التعرض للروافض في إيران؛ حفاظًا على مصالح القاعدة وخطوط إمدادها» كما صرح بذلك العدنانيّ، وأنه لم يلتزم بذلك داخل حدود دولته، فالحدية عندهما إنما تظهر في حالة ما يصادم الأصول، فيمكن التوسل بالبرغماتية فيما يعزز استمرار المشروع دون ما يقيده أو يعرقله، فحين أعلن تنظيم الدولة «الخلافة» جعل كل من يعارضها في طائفة «البغاة» بحيث ينطبق عليهم فقه البغاة الذي يؤمن به كل الجهاديين، في حين تجادل القاعدة في شرعية هذه الخلافة وأن تنظيم الدولة خرج على بيعة الظواهري، وهكذا تحول الخلاف من سياسي إلى عقديّ فالخلافة عنَت أنهم «جماعة المسلمين» والبقية خارجون عليها، وهو من متواليات فقه الجهاد العالمي نفسه وليس خروجًا عليه.

ولا بد من القول: إن تنظيم القاعدة فقد هرميته وتحول ـ مع احتلال العراق ـ إلى فكرة ومشروع تخضع استراتيجياته وفقهه للتطور بحسب المنتمين إليه وبحسب تطورات ساحات المعارك، وقد لاحظنا ذلك خصوصًا مع الزرقاوي كما يبدو من رسالته لبن لادن في يناير ٢٠٠٤[18] التي تحدث فيها عن ضرورة استهداف «طوائف الردة» وعدم الاقتصار على العدو البعيد (الأمريكان)، وأدخلَ تطورات في تقنيات الجهاد وأعماله الحربية كالتوسع في العمليات الانتحارية والذبح والتوسع في إطلاق وصف الردة، ثم بايع القاعدة

---

(١٧) في حواره مع الجزيرة بتاريخ (١٩ ـ ١٢ ـ ٢٠١٣).

(١٨) الرسالة نشرتها السلطات الأمريكية، واعترف بصحتها تنظيم الزرقاوي ونشرها ضمن رسائله، كما اعترف بصحتها ميسرة الغريب المسؤول الإعلامي لجماعة الزرقاوي، وأبو أنس الشامي.

ورأسَ فرعها في العراق في أكتوبر ٢٠٠٤، ما عنى قبول قيادتها بالتطور الجديد أو التسليم به على الأقل.

المسألتان الأبرز في معضلة فهم تنظيم الدولة هي تَوَحشه من جهة، وقدرتُه على السيطرة والتوسع على الأرض من جهة أخرى، ومن المؤكد أن لانضمام العديد من الضباط البعثيين إلى تنظيم الدولة تأثيرًا مهمًّا في هاتين المسألتين، بدءًا من مرحلة أبي عمر البغدادي ثم أبي بكر البغدادي. تعود بدايات التوحش إلى الزرقاوي الذي حذره الظواهري في الرسالة المنسوبة إليه في ٢٠٠٥ من «مشاهد الذبح»؛ لخطورتها في معركة الإعلام التي هي «في سباق على قلوب وعقول أمتنا»، ويرجع تشريع «الغلظة والشدة» إلى شخصيتين رئيسيتين هما أبو عبد الله المهاجر (عبد الرحمن العليّ) وأبو بكر ناجي. وقد تأثر الزرقاوي كثيرًا بالمهاجر ودرَس عليه كتابَه «مسائل من فقه الجهاد»، وهو كتاب في «فقه الدماء» وضعه صاحبه «للمستسلمين لشرع الله؛ كاستسلام الميت بين يدي مغسّله، بل أشدّ»، وفيه يقرر «المهاجر» أن البلد التي يُحكم فيها بالقانون بلدُ كفر وتجب الهجرة منها، وأن الإجماع منعقدٌ على إباحة دم الكافر إباحةً مطلقة؛ ما لم يكن له أمانٌ شرعيٌّ، وأن «مناصرة المشركين ومظاهرتهم على المسلمين كفرٌ أكبر» مطلقًا، وأن الإسلام لا يفرّق بين مدني وعسكري، وأن «ما في القتل بقطع الرأس من الغلظة والشدة أمرٌ مقصود، بل محبوب لله ورسوله»[١٩]. والمهاجر مصريٌّ تخرّج في الجامعة الإسلامية في إسلام آباد، وشارك في الجهاد الأفغاني ودرّس في معسكرات المجاهدين في كابل، وتولى التدريس في معسكر الزرقاوي في هيرات، وكان مرشّحًا لتولّي مسؤوليّة اللجنة العلمية والشرعيّة في تنظيم القاعدة، اعتُقل في إيران ثم أُفرج عنه وعاد إلى مصر بُعيد قيام الثورة.

أما أبو بكر ناجي فيعتقد أن الجهاد من أهم أبواب هداية الخلق، وأنه «شدة وغلظة وإرهاب وتشريد وإثخان»، وأن «إراقة دماء أهل الصليب وأعوانهم من المرتدين وجندهم من أوجب الواجبات»، ويقول: «نحن الآن في أوضاع شبيهة بأوضاع حوادث الردة أو بداية الجهاد فنحتاج إلى الإثخان ونحتاج لأعمال مثل ما تم تجاه بني قريظة» (قتْل الرجال وسَبْي الذراري والنساء وأخذ الأموال)، فلا بد من «اتباع سياسة الشدة بحيث إذا لم يتم تنفيذ المطالب يتم

---

(١٩) أبو عبد الله المهاجر، مسائل من فقه الجهاد، ([د.ن]، [د.ت])، ص٨، ٢١، ٣٤ ـ ٣٨، ٢٧١، ٤٠٩.

تصفية الرهائن بصورة مروعة تقذف الرعب»[٢٠].

أما سيطرة تنظيم الدولة على الأرض، فلا يمكن فهمها إلا في إطار التغيرات في المنطقة منذ الحرب على أفغانستان والعراق وصولًا إلى الثورات الشعبية، فتنظيم الدولة تمدّد في الفراغ الذي خلّفه ضعف الدولة وفي أجواء الاستبداد وبعد احتلال العراق، ثم مع الثورة السورية التي قوبلت بعنف وحشي فتحولت إلى ثورة مسلحة، وقد أشار الجولانيّ ـ بوضوح ـ إلى أن ثورة سوريا «أزالت العوائق» وسهّلت قبول الفكر الجهاديّ وحمل السلاح بعد أن «لم تكن الناس تقبل منهجنا»[٢١]. والمرجع المهم في رسم هذه الاستراتيجية هو أبو بكر ناجي الذي أطلق مصطلح «إدارة التوحش» على المرحلة التي تنهار فيها الدول ولا يتم التمكن من السيطرة عليها من قِبَل قوى أخرى، وهنا تتقدم «السلفية الجهادية» بمشروعها لإدارة حاجيات الناس وحفظ الأمن والقضاء بين الناس وتأمين الحدود وغير ذلك.

تأتي هذه الاستراتيجية المقترحة في سياق أوسع، إذ يشخص «ناجي» المشكلة بدءًا من سقوط الخلافة وإقرار اتفاقية سايكس بيكو ونشوء النظام العالمي بعد الحرب العالمية الثانية، ومع استتباب أنظمة فرَضت قيمًا مغايرة لقيم المجتمعات خالفت العقيدة التي تحكمها، وضيّعت المقدّرات ونشرت المظالم، وأحكمَ النظام الجاهلي السيطرة على العالم بأنظمة الجنسية والورق النقدي والحدود المسيّجة. ولذلك فالدولة الإسلامية ـ بحسبه ـ ستقوم على أنقاض الأمم المتحدة لتُخرج الأمة من حالة الهوان وتقود البشرية للهداية. والمشروع الوحيد المؤهل لذلك هو مشروع «السلفية الجهادية»؛ لأنه الوحيد الذي وضع مشروعًا شاملًا للسنن الكونية والسنن الشرعية وهو منهج رباني. ويوجه «ناجي» انتقاداته لباقي المشاريع الأربعة وهي: سلفية الصحوة (سلمان العودة وسفر الحوالي) التي تتطابق مع الإخوان، وتيار الإخوان و«مشروعهم العفن»، وتيار إخوان الترابي الذي راعى السنن الكونية ولكنه لم يراع السنن الشرعية فجعل الدولة علمانية، وتيار الجهاد الشعبي (حماس وجبهة تحرير مورو) المختَرق من قبل منهج الإخوان[٢٢].

---

(٢٠) أبو بكر ناجي، إدارة التوحش: أخطر مرحلة ستمر بها الأمة، ([د.م]: مركز الدراسات والبحوث الإسلامية)، ص٣١ ـ ٣٣.

(٢١) في حواره المشار إليه سابقًا مع الجزيرة.

(٢٢) انظر: أبو بكر ناجي، إدارة التوحش، ص٣ ـ ١٧، ٧٦.

الفصل الثاني

البِنية الفكرية لتنظيم الدولة (داعش)

المقاربة الأكثر إثارةً في تفسير نشأة تنظيم الدولة هي تلك التي تحيل عنفه الفائق إلى النصّ أو الموروث الفقهيّ وأنه إنما يطبّق التقليد الإسلاميّ، وهذه الإحالة ليست جديدة؛ فقد تكرر الأمر نفسه مع تنظيم القاعدة وغيره مما أشرنا إليه سابقًا في الفصل الأول من هذا الكتاب ثم في أثناء الكلام على النماذج التفسيرية للعنف، ولكن لا بد من بحث جدلية العلاقة بين النص والواقع في نشأة ظاهرة العنف «الإسلامي» متمثلًا في عنف تنظيم الدولة الإسلامية تحديدًا، فهي علاقةٌ شديدة الالتباس والتعقيد، خصوصًا أنه لا يمكن تجاهل حضور المكوّن النصيّ والفقهي لدى جماعات العنف عامةً وتنظيم الدولة خاصة.

وإننا إذْ نبحث المكونَ النصي/الفقهي لتنظيم الدولة نود التأكيد على أنه ليس المكون الوحيد له بل وليس المكون الرئيس ربما، ولا يمكن اختزال التنظيم بهذا البعد الأحاديّ، فالبعد الرمزي والأسطوري دائمًا ما شكّل مكونًا رئيسًا من مكونات الحركات الأيديولوجية والسياسية الكبيرة التي انطوت على فكرة جاذبة تجعل للحياة معنىً خاصًا وتُصوّرها في صورة ملحمية ومشهدية، وفي «داعش» تحديدًا اجتمع مزيجٌ من العقيدة والمال والاتصال والتنظيم والظروف السياسية، وقد عبّر بعضهم عن هذا المعنى بأن «داعش» «مزيج من التنظيم السلفي الجهادي العنيف والسري، ومن البعثية العراقية المهزومة، والسنية السورية المشتتة الكيان والوِجهة»[1].

الإشكال الرئيس في الحديث عن المنحى الفقهي لدى «داعش» هو كيف يتم «استخدام» النص الفقهي لاستباحة الدماء؟ والجواب على هذا يتطلب شرح

(١) ياسين الحاج صالح، طفرة في التفكير لفهم طفرة داعش، صحيفة القدس العربي، ٢٩ ـ ١٠ ـ ٢٠١٤.

البنية الفكرية لداعش أو الأصول الكلية والقضايا الرئيسة في تفكير التنظيم، وممّ تتشكل؟ وما علاقتها بما أسميه «النظام الفقهي» الموروث؟ وأيهما أسبق في ذهن الجهاديّ: النص أم الواقع؟ وما موقع النص لدى حركات العنف هل تصدر عنه أم تعود إليه؟ وإن كانت تعود إلى النص فما طبيعة تلك العودة؟

١ ـ أصول التفكير الداعشيّ

الحديث عن البنية الفكرية لجماعات العنف يؤدي إلى تذويب كثيرٍ من الفوارق التنظيمية وغير التنظيمية التي تشكل سمة فارقة بين تنظيم وآخر (جماعة الجهاد، القاعدة، النصرة، تنظيم الدولة الإسلامية، . . .)، فيمكن تجاوز الفوارق بين تلك التنظيمات للإمساك بمنظومة فكرية واحدة يأخذ بعضها بحُجز بعض، ويبني بعضها على بعض، «فالمشروع الجهاديّ» مشروعٌ واحدٌ على المستوى النظريّ والمفهوميّ وإن اختلفت الأشكال التنظيمية ودبّت الصراعات على الإمارة والبيعة وغير ذلك. فتنظيم الدولة الإسلامية لا ينفصل عن أدبيات الفقه الجهاديّ.

وقد شكل كتاب «الفريضة الغائبة» لمحمد عبد السلام فرج رسالة تأسيسية ألهمت من جاء بعده على صغر حجمها وبساطتها، فقد دفعت الشيخ جاد الحق علي جاد الحق وغيره للرد عليها، كما نجم عنها تأثير بالغ باغتيال السادات ومحاكمة قَتَلته، واحتوت على أبرز الأطروحات الجهادية التي ستتعمق لاحقًا وتُلهم من جاء بعده[٢]، وقد أوضح هاني السباعي أن «فرج» هو الذي أحيا فكرة الجهاد في صفوف تلك الجماعات، ورغم أن الكتب كانت موجودة أمامهم «لكنه هو الذي قرأ وبحث وخرج بكتاب (الفريضة الغائبة) الشهير» ويعني بها الجهاد، وقدّم «الأدلة الشرعية» المناسبة، وقال: إن «الجديد عنده أيضًا أنه رد على الجمعيات الخيرية والمؤسسية التي كانت تثير شبهات تتعلق بقضية تبني مشروع قضية الجهاد»، «على رغم أن الحكم الإسلامي غير مطبق والسلطة مغتصبة. كانت هذه الأمور موجودة في ذهن بعض الناس، لكنها لم تكن مجمّعة في كتاب»، فقد «طرح جديدًا هو إقامة دولة إسلامية متكاملة. . . [فـ] لم تكن مسألة قيام الدولة قائمة في تصورهم. أقصى ما كانوا يعملون عليه

---

(٢) انظر كلام أيمن الظواهري عنه وتقديره له في: فرسان تحت راية النبي، منبر التوحيد والجهاد، (منشور على الإنترنت)، ص٣٥.

هو تطبيق بعض المفاهيم الإسلامية في المناطق التي يَنْشطون فيها، فجاء عبدالسلام فرج وتكلم عن مشروع لإقامة الدولة وطرح الشبهات المثارة حوله وردّ عليها، واستدل بحادثة تاريخية لا أعتقد أن أحدًا في الحركة الإسلامية قبله لجأ إليها. طرح موضوع التتار، وطبّقها على واقعنا»[٣]، ويؤكد المعنى نفسه أبو مصعب السوري فيقول: رغم «بساطة محتواه وأسلوبه وصِغَر حجمه»، فهو «أحد أهم الأبحاث الجهادية في العصر الحديث، وكانت أهميته نابعة من احتوائه على أهم فتاوى الجهاد المعاصر ضد الحكومات القائمة في البلاد العربية والإسلامية ـ ومنها مصر ـ والحكم عليها بالردة، والإفتاء بجهادها وقتال جنودها ورجال أمنها، وقياس أحوالها على فتاوى ابن تيمية في قتال التتار ومَن كان من أعوانهم من المسلمين المُكْرَهين أو الجاهلين، وكانت هذه الرسالة من أهم بواكير انطلاق مدرسة السلفية الجهادية المعاصرة»[٤].

وبالفعل احتوت رسالة فرج على أبرز الأفكار الجهادية التي ستعمق لاحقًا لدى منظري العنف، من الانحياز المطلق لخيار الجهاد القتالي دون الخيارات السلمية، ومركزية الجهاد ومحوريته في الإسلام كوسيلة لإقامة الدولة الإسلامية الواجبة التي تحكم بما أنزل الله، إلى أن دار الإسلام لم تَعُد موجودة، والدول الإسلامية تحولت إلى دار كفر، وأن حكامها أصبحوا مرتدين وغير ذلك مما سنشرحه لاحقًا.

وتدور الأصول الكلية لدى جماعات العنف على إعادة اكتشاف الإسلام من جديد، أو استعادته على صورته في الزمن الأول التي انحرف الناس عنها، وهو ما يُسمى ـ في المصطلح الحديث ـ بـ«الأصولية»، وهي تتسم ـ كما سبق ـ بثلاث سمات رئيسة هي: الشمولية والنصية والإطلاقية، فالأصولية تحيل إلى معنى الطهورية والبحث عن النقاء الأول. إن إعادة اكتشاف الإسلام أو استعادته تُحيلان إلى رؤية مختلفة تتصل بثلاثة مفاهيم مركزية هي: النص، والتقليد، والتاريخ.

فإعادة اكتشاف الإسلام من جديدٍ تعني تَجاوز التقليد الإسلاميّ وإرثِه،

---

(٣) كميل الطويل، الإسلامي المصري هاني السباعي يروي قصة تأسيس «الجهاد» ودور عبدالسلام فرج في الوحدة مع «الجماعة» واغتيال السادات، (١من ٤)، صحيفة الحياة اللندنية، بتاريخ ١ ـ ٩ ـ ٢٠٠٢.

(٤) أبو مصعب، دعوة المقاومة الإسلامية العالمية، (منشور على الإنترنت)، ص٧١٨، وص٧٤٥.

وقطيعةً مع التجربة والفهم التاريخيين، فيغدو النص بِكرًا كأنه لم يُفهَم من قبلُ أو أُسيء فهمه، أو انحرف تطبيقه أو تم تعطيله، أو لا معنى له إلا هذا المعنى الذي يذكره الجهاديون فتنتفي المسافة الفاصلة بين النص والتأويل كما سنوضح لاحقًا، ولذلك يحرص الجهاديون على إعادة الكتابة من جديد في مسائل الجهاد وغيره التي هي «أحكام الله» الواجب بيانها وتبيينها للناس وخصوصًا المجاهدين؛ رغم تراكم الكتابات التراثية في جُل هذه الموضوعات، يكتبون فيها دون التقيد بنصوص المذاهب الفقهية ومرجعياتها المعروفة لأهل الاختصاص مع الطعن بالعلماء والمرجعيات الدينية القائمة وعبر إعادة تشكيل النصوص الفقهية القديمة لتخدم الفهم النموذجي المكتَشَف. فإعادة الاكتشاف تتجاوز التاريخ للعودة المباشرة إلى النص في لحظته الأولى المُتَخَيَّلة، وقد قال سيد قطب ـ الذي أفاد منه الجهاديون كثيرًا ـ بعد أن تحدث مِرارًا عن استدارة الزمان كهيئته يوم جاء هذا الدين، وعن مشابهة أوضاعنا اليوم للأوضاع التي واجهها النبي ﷺ، قال: «**إن هذا القرآن لا يتذوقه إلا من يخوض مثل هذه المعركة، ويواجه مثل تلك المواقف التي تَنَزَّل فيها ليواجهها ويوجّهها، وإن الذين يتلمسون معاني القرآن ودلالاته وهم قاعدون يدرسونه دراسة بيانية أو فنية لا يملكون أن يجدوا من حقيقته شيئًا في هذه القَعْدَة الباردة الساكنة بعيدًا عن المعركة، وبعيدًا عن الحركة**»(٥).

أما استعادة الإسلام فتعني تَوَقُّف التاريخ عند لحظة طاهرة محددة زمنيًا أصابها الانقطاع أو الانحراف، وهي قابلة للاستعادة والاستنساخ؛ لأن الزمن نكوصيّ باستمرار، فلا يأتي زمانٌ إلا والذي بعده شرٌّ منه، ولذلك يقوم المشروع الجهاديّ عامةً على إيقاف هذا التدهور للعودة إلى الأصل المُتخَيَّل، أو يستدير الزمان نفسه ليعود كما كان زمن النبي ﷺ، فنتحدث عن «الجاهلية الحاضرة» التي تتردد كثيرًا في كتابات سيد قطب ثم أخيه محمد، أو أننا في القرن الواحد والعشرين «في أوضاع شبيهة بالأوضاع بعد وفاة الرسول ﷺ وحدوث الردة أو مثل ما كان عليه المؤمنون في بداية الجهاد»(٦).

---

(٥) قطب، في ظلال القرآن، ج٤، ص١٨٦٦.

(٦) أبو بكر ناجي، إدارة التوحش، ص٣٢، وهذا المعنى يتكرر كثيرًا في تفسير سيد قطب الذي يكرر الكلام عن بداية «جولة جديدة أخرى للإسلام كالجولة الأولى»، وعن «استدارة الزمان كهيئته يوم جاء هذا الدين» انظر: قطب، في ظلال القرآن، ج٣، ص١٥٦٠، ١٢٥٥ ـ ١٢٥٧، ١٥١٨، وج٢، ص١٠٥٧.

وفي شكلَي إعادة الاكتشاف والاستعادة يغدو التاريخ هامشيًا أو مُغَيَّبًا ليندمج في النص أو التجربة الأولى المطلقة المتجاوزة للتاريخ والمعزولة عن سياقاتها، ولذلك يغدو مفهومًا الإلحاح على صيغة الخلافة واتخاذ الدينار والدرهم وتثبيت رؤية العالم على شكلها القديم: دار الحرب ودار الإسلام، والذَّبْح وضَرْب الرقاب ـ بالمعنى الحرفيّ ـ والدفاع ليس عن كونه «مشروعًا» فحسب، بل عن أنه هو الحكم الواجب في الكفار، إلى غير ذلك من المفردات والتصرفات وصولًا إلى الزيّ التاريخي نفسه، فالتاريخ لحظة أبدية أو سرمدية خارجة عن الاعتبارات أو الإمكانات البشرية ومتصلة بالتنزيل المطلق عن الزمان والمكان.

وفي إعادة الاكتشاف والاستعادة تغدو مسألة الإمامة (الحكم) مسألة مركزية تدور حولها كل التصورات والتصرفات والصراعات، وهي المسألة المركزية التي تَفَرقت بسببها الفرق الإسلامية في الزمن الأول، وقد قال الشهرستاني (٥٤٨هـ): «وأعظم خلاف بين الأمة خلافُ الإمامة؛ إذ ما سُلَّ سيفٌ في الإسلام على قاعدةٍ دينية مثلَ ما سُلَّ على الإمامة في كل زمان»[٧]، ومن هنا حاولت الحركات الإسلامية عامةً التأسيس لمذهبية سياسية للدين بدأها الإخوان المسلمون ثم تطورت فيما بعد واتخذت أشكالًا مختلفة: بعضها سلمي وبعضها عنيفٌ، ولذلك بدا أبو بكر ناجي ـ أحد منظري تنظيم الدولة الإسلامية ـ حريصًا على مَوْضَعة فصيل الجهاد الذي يصفه بأنه «قائم بأمر الله في هذا الزمن، والذي نحسبه سيتنزل عليه النصر بإذن الله»[٨] ضمن ما سماه «فضائل العمل الإسلامي» ـ أي العمل الحركي أو ما يسمى «الإسلام السياسي» ـ دون غيرها. قال: «من كل تيارات الحركة الإسلامية لم يضع مشاريع مكتوبة إلا خمسة تيارات، فبعد إخراج تيار التبليغ والدعوة وتيار سلفية التصفية والتربية (السلفية الصوفية) وتيار سلفية ولاة الأمر وغيرهم سنجد أن التيارات التي وضعت مشاريع مكتوبة وتصلح للنقاش لما لها من واقع عملي هي خمسة تيارات: ١ ـ تيار السلفية الجهادية ٢ ـ تيار سلفية الصحوة الذي يرمز له سلمان العودة وسفر الحوالي. ٣ ـ تيار الإخوان (الحركة الأم. التنظيم الدولي). ٤ ـ تيار إخوان الترابي. ٥ ـ تيار الجهاد الشعبي (مثل حركة حماس وجبهة

---

(٧) أبو الفتح الشهرستاني، الملل والنحل، بيروت: مؤسسة الحلبي، ج١، ص٢٢.

(٨) أبو بكر ناجي، إدارة التوحش، ص٣.

تحرير مورو وغيرها)»[٩].

و«حكم الله» المكتَشف لدى هؤلاء يتحول فيه الجهاد إلى مقصد مطلوبٌ لذاته وليس مجرد وسيلة، والعنف تكوينيّ في الإسلام وهو مرغوبٌ محبوبٌ، فعنصر البأس «من أعمدة أمة الرسالة»، فاعتماد الشدة مقصودٌ لله ورسوله، «والذين يتعلمون الجهاد النظري أي يتعلمون الجهاد على الورق فقط لن يستوعبوا هذه النقطة جيدًا... ومن مارس الجهاد من قبل علم أن الجهاد ما هو إلا شدة وغلظة وإرهاب وتشريد وإثخان»[١٠]، ولذلك نجد منظري العنف من محمد عبد السلام فرج إلى أبي بكر ناجي والمهاجر يُصرون على أحاديث مثل «جئتكم بالذبح» و«بُعثت بالسيف بين يدي الساعة» لتثبيت هذا المعنى.

٢ ـ القضايا المركزية لدى تنظيم الدولة

تجريد القضايا المركزية لدى جماعات العنف مسألة شغلت بعض المهتمين، ففي «رسالة مفتوحة» التي كُتبت ردًّا على تنظيم الدولة ـ وسنبحثها لاحقًا ـ ووقّعها عدد كبير من الشخصيات الدينية تم تجريد (٢٤) مسألة سمّتها الرسالة «رؤوس أقلام» ردّت فيها على أفكار تنظيم الدولة الإسلامية، ويمكن تقسيم تلك المسائل إلى قسمين: الأول: قضايا منهجية تتعلق بالأصول والتفسير، واللغة، والاستسهال، والاختلاف، وفقه الواقع، والثاني: قضايا مركزية تتعلق بقتل الأبرياء، وقتل الرسل، والجهاد (النية فيه، وسببه، وغايته، وأسلوبه)، والتكفير، وأهل الكتاب، واليزيديين، والرق، والأطفال، والحدود، والتعذيب، والمُثْلة، ونسبة الجرائم إلى الله تعالى تحت عنوان التواضع، وتدمير قبور الأنبياء والصحابة ومقاماتهم، والخروج على الحاكم، والخلافة، والانتماء إلى الأوطان، والهجرة.

أما شيخ الأزهر جاد الحق فقد جرّد «أهم ما أثير في كتيب محمد عبد السلام فرج»، وابتدأه بتمهيد مكون من ست نقاط هي: ١ ـ وجوب الرجوع إلى لغة العرب وأصولها لمعرفة معاني القرآن واستعمالاته، ٢ ـ الإيمان وحقيقته، ٣ ـ الإسلام وحقيقته، ٤ ـ متى يكون الإنسان مسلمًا؟ ٥ ـ ما هو

---

(٩) المرجع السابق.

(١٠) المرجع السابق، ص٣١.

الكفر؟ ٦ ـ هل يجوز تكفير المسلم بذنب ارتكبه؟ أو تكفير المؤمن الذي استقر الإيمان في قلبه؟ ومن له الحكم بذلك إن كان له وجه شرعي؟. ثم جرد مسائل الكتاب على النحو الآتي: ١ ـ الجهاد (ما هو؟ وهل هو فرض عين؟)، ٢ ـ الحكم بما أنزل الله، ٣ ـ بلادنا دار إسلام، ٤ ـ ما السبيل إلى تطبيق أحكام الله غير المنفّذة؟ وهل يبيح هذا قتل الحاكم والخروج عليه؟ ٥ ـ آية السيف، ٦ ـ السلاجقة والتتار، ٧ ـ فتاوى ابن تيمية التي نقل منها الكتيب، ٨ ـ هذا الكتيب لا ينتسب للإسلام وكل ما فيه أفكار سياسية (الخلافة والبيعة على القتال، الإسلام والعلم، التعامل مع غير المسلمين والاستعانة بهم، الخدمة في الجيش)، ٩ ـ أفكار سياسية منحرفة عن الإسلام وخارجة عنه، ١٠ ـ هل الجهاد فريضة غائبة؟.

ولكننا نرى أن البناء الفقهي لتنظيم الدولة الإسلامية وجماعات العنف عامةً يقوم على أربع قضايا هي: توحيد الحاكمية، والخلافة، والجهاد، ورؤية العالم، وما عدا ذلك هو تفاصيل وتفريعات، وهذه القضايا الأربع تعود إلى أصل عام هو التوحيد والحكم بما أنزل الله (حكم الشريعة)، فمنظومة العنف تبدأ بمسألة التكفير أولًا، وبالاستناد إلى مبدأ توحيد الحاكمية يتم تكفير الحكام الذين يحكمون بالقوانين الوضعية، ثم تكفير المسلمين المتحاكمين إليها والراضين بها، ثم تكفير من لم يكفّر هؤلاء جميعًا، ومن ثم تصبح البلاد التي تُحكَم بتلك القوانين دارَ كفر تجب الهجرة منها ويجب جهاد الكفار فيها، ويصبح كلُّ ما هو قائم من القوانين والمعاهدات والنظم لاغيًا لا اعتبار له، ومن ثم تجب إقامة الإمامة العظمى (الخلافة) التي هي فريضة دينية، وهي التي تطبق الشريعة (حكم الله)، ولذلك حرص أبو محمد العدناني (الناطق باسم تنظيم الدولة) ـ بعد إعلان الخلافة ـ على تأكيد أن «فريضتي الهجرة والجهاد [أصبحتا] في متناول الجميع»[11].

وقد شكّلت كتابات سيد قطب عن الحاكمية، والجاهلية، وإعادة صياغة مفهوم الجهاد، والكلام عن الانقلاب الإسلامي، والألوهية كسلطة حاكمة لكل تفاصيل الحياة ودقائقها، والطليعة المؤمنة، ونفَس المعارك الذي يَشيع في تفسيره «في ظلال القرآن»، الأساس النظري لفكرة الخروج على الدولة والأمة

(١١) العدناني، تسجيل صوتي بتاريخ ٣١ ـ ٨ ـ ٢٠١٣.

ووضع الشريعة في مواجهة معهما معًا كما كان الحال في نشأة الإسلام قبل «وجود» الجماعة المسلمة، وعن هذه الرؤية نتجت «السلفية الجهادية» التي بنَت على تلك الأفكار وطوّرتها ونقلتها من «فقه الأوراق» إلى «فقه الحركة» كما أراد سيد قطب نفسه؛ إذ رأى أن الذين يتحركون بالدين «هم ـ وحدهم ـ الذين يملكون استنباط فقه الحركة الذي لا يُغني عنه فقهُ الأوراق»، وأن «الفقه المطلوب استنباطه في هذه الفترة الحاضرة هو الفقه اللازم لحركة ناشئة في مواجهة الجاهلية الشاملة... كما كانت الحركة الأولى على عهد محمد ﷺ تواجه جاهلية العرب بمثل هذه المحاولة قبل أن تقوم الدولة في المدينة وقبل أن يكون للإسلام سلطان على أرض وعلى أمة من الناس»[١٢].

سنعمد هنا إلى بيان تصورات جماعات العنف عن هذه القضايا الأربع وصِلتها بنصوص سيد قطب المَعين الأول، ونُرجئ مناقشتها إلى فصلٍ لاحق.

(١) توحيد الحاكمية: الحكم بما أنزل الله

يتمحور مشروع جماعات العنف عامةً حول انحراف مفهوم التوحيد وضمور مفهوم الإيمان لدى المسلمين في ظل الدولة الحديثة، ولذلك شكّلت دعوة المسلمين إلى شهادة التوحيد من جديد مسألةً مركزية في أدبيات جماعات العنف، فقد كتب صالح سرّية «رسالة الإيمان» (١٩٧٣م) لهذا المعنى وشخّص فيها «الكفر المعاصر» الذي وقع فيه المسلمون، وهو الحاكمية لغير الله، فتَلَبّسوا في الردة الجماعية، وأضحت المجتمعات الإسلامية «مجتمعات جاهلية»، وهو المعنى الذي يتكرر عند محمد عبد السلام فرج ومَن بعده وصولًا إلى تنظيم القاعدة ثم تنظيم الدولة، فأيمن الظواهري يرى أن «معركة الحق والباطل الدائرة عبر الزمان ما دارت ولا تدور إلا حول هذا الركن الركين من عقيدة الإسلام: لمن حق الحكم والتشريع؟»، وهو «ركن ركين من أركان التوحيد»[١٣]، ولذلك قال في خطبته عن مصر لاحقًا: «إن ما يحصل في مصر هو ضد كل ما هو إسلامي وليس مصالح أو سياسة أو منافع، ضد الإسلام، ضد الشريعة، ضد

(١٢) قطب، في ظلال القرآن، ج٤، ص٢١٢٢.

(١٣) أيمن الظواهري، إعزاز راية الإسلام في تأكيد تلازم الحاكمية والتوحيد، (منشور على الإنترنت)، ص٥.

الإقرار بحق المولى في التشريع»[١٤]، وسيد إمام يرى أن «مسائل التشريع والحكم والتحاكم ليست من مسائل الأحكام الفرعية في الدين، وإنما هي داخلة في أصل الإيمان وصلب التوحيد»[١٥] وأبو بصير الطرطوسي يرى أنه لأجل شهادة التوحيد «شرع الله تعالى الجهاد والقتل والقتال، والسلم والحرب، والولاء والبراء، وفي سبيلها تُسيَّر كتائب الجهاد والتحرير ويرخص كل غالٍ ونفيس»، أما أبو عبد الله المهاجر فقد افتتح كتابه بالآيات التي تتحدث عن قصة إبراهيم التي تصف حالة الشرك وتحطيم التماثيل المعبودة من دون الله (سورة الأنبياء: ٥١ ـ ٧٠).

يلح منظرو العنف على أن مصطلح الإيمان ومدلول التوحيد قد تحرّف إلى جانب غيره من المصطلحات كالكفر والجهاد وغيرها، يقول أبو بصير: «لم تتعرض كلمة ـ عبر التاريخ وإلى يومنا هذا ـ إلى التشويه والتحريف والتأويل الفاسد كما تعرضت له كلمة التوحيد»، فقد «أفرغوها من حقيقتها ومعناها ومن الغاية التي أُنزلت لأجلها، وصوروها للناس على أنها مجرد أحرف باردة يُتَبرك بها عند الذكر أو التلاوة، لا مساس لها بواقعهم وحياتهم وأعمالهم وسلوكياتهم وعلاقة بعضهم ببعض!»[١٦]، ويتردد الحديث عن «فتنة المصطلحات» في كتابات منظّري العنف عامة، كأبي قتادة وأبي بكر ناجي[١٧] وغيرهما، وهي مسألة جوهرية في إعادة اكتشافهم للإسلام وخروجهم على التقليد والجماعة.

والأصل الذي انبثق عنه هذا المعنى هو نصوص سيد قطب المتكررة التي يقول في واحد منها: «مَن أطاع بشرًا في شريعة من عند نفسه ولو في جزئية صغيرة، فإنما هو مشرك. وإن كان في الأصل مسلمًا ثم فعلها فإنما خرج بها من الإسلام إلى الشرك أيضًا؛ مهما بقي بعد ذلك يقول: أشهد أن لا إله إلا الله بلسانه، بينما هو يتلقى من غير الله، ويطيع غير الله. وحين ننظر إلى وجه الأرض اليوم في ضوء هذه التقريرات الحاسمة، فإننا نرى الجاهلية والشرك ـ ولا شيء غير الجاهلية والشرك ـ إلا من عصم الله فأنكر على الأرباب الأرضية

(١٤) الظواهري، تسجيل صوتي بتاريخ ١٢ ـ ١٠ ـ ٢٠١٣.

(١٥) سيد إمام، الجامع في طلب العلم الشريف، (منشور على الإنترنت)، ج٢، ص٩٠٠.

(١٦) أبو بصير الطرطوسي، مصطلحات ومفاهيم شرعية، ص٤ ـ ٥.

(١٧) انظر: أبو بكر ناجي، إدارة التوحش، ص١٠٦ ـ ١٠٧، ويذكر من ضمن المفاهيم الإيمان والكفر.

ما تدّعيه من خصائص الألوهية ولم يَقبل منها شرعًا ولا حكمًا إلا في حدود الإكراه»[18]. فقد قدم قطب صياغةً جديدة لمفهوم التوحيد (لا إله إلا الله)، رأى فيها أن شهادة التوحيد «كما كان يدركها العربي العارف بمدلولات لغته: لا حاكمية إلا لله، ولا شريعة إلا من الله، ولا سلطان لأحد على أحد؛ لأن السلطان كله لله»[19]، وحقيقتها «إفراده بالحاكمية التي تجعل التشريع ابتداء حقًا لله لا يشاركه فيه سواه، وعدم الاحتكام إلى الطاغوت في كثير ولا قليل، والرجوع إلى الله والرسول فيما لم يَرِد فيه نص من القضايا المستجدة والأحوال الطارئة حين تختلف فيه العقول»[20]. فقطب يؤكد على «حتمية هذا التلازم بين (دين الله) و(الحكم بما أنزل الله)»[21] في مواضع متكررة من تفسيره.

لا تقف المسألة عند حدود إعادة صياغة المفهوم بل تتجاوزه إلى مقتضيات هذه الصياغة الجديدة، فـ«مقتضى هذه الشهادة أن يجاهِد إذن لتصبح الألوهية لله وحده في الأرض... فيصبح المنهجُ الذي أراده الله للناس... هو المنهج السائد والغالب والمطاع، وهو النظام الذي يُصرّف حياةَ الناس كلها بلا استثناء... وهو مدلول شهادة أن (لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله) ومقتضاه، لا ما انتهى إليه مدلول هذه الشهادة من الرُّخص والتفاهة والضياع!»[22]. فالتوحيد الحقّ هو الذي يشتمل على الحاكمية التشريعية والإيمان بالنظام الإسلامي الشامل لكل تفاصيل الحياة دِقّها وجِلّها، وهو «ثورة على السلطان الأرضي الذي يغتصب أولى خصائص الألوهية، وثورة على الأوضاع التي تقوم على قاعدةٍ من هذا الاغتصاب، وخروج على السلطات التي تحكم بشريعة من عندها لم يأذن بها الله»[23].

أسّس خطاب قطب لفكرتي: الخروج على الأنظمة (التوحيد ثورة)، والنظام الإسلامي الشامل الذي لا يقبل التبعيض (نظام مطلق)، ولا يتحرك إلا في محيط هو الذي يصنعه (الطهورية والعزلة الشعورية)، وهو بهذا قَطَع مع المشروع الإخواني وإن كان يَبني على فكره؛ لأنه دفع بفكرة النظام الشامل إلى

---

(18) سيد قطب، في ظلال القرآن، ج3، ص1198.
(19) المرجع السابق، ج2، ص1006.
(20) سيد قطب، ج2، ص696.
(21) المرجع نفسه، ج2، ص828.
(22) المرجع نفسه، ج1، ص481 ـ 482.
(23) المرجع نفسه، ج2، ص1005.

أقصاها ورتّب عليها أحكامًا لم يرتبها عليها الفكر الإخواني، وفارقهم في تصورها ورَسْم أبعادها مقتربًا من الفكرة الخارجية كما سيتضح لاحقًا، وحوّل فكرة النظام الشامل إلى منهاج حركيّ يسعى لتجسيد تلك الأفكار (الثورية، الإطلاقية، الطهورية) وَجدت فيه جماعات العنف غايتها وأساسها النظري(٢٤).

وبعيدًا عن مرادات قطب وانشغالاته، وهل كان معنيًا بالتكفير والعنف أم لا، فإن جماعات العنف بَنَت على هذه الصياغة الجديدة لمفهوم التوحيد جملة أصول أبرزها:

أ ـ التكفير

ولذلك نجد إلحاح منظّريهم على مبدأ التكفير وأنه حكمٌ شرعيٌّ لا بد من القيام به كما نجد في كتابات القاعدة وتنظيم الدولة وكتابات من سبقهم، وقد يقع النقاش هنا بينهم حول التوسع في التكفير لا في أصله، فقد عاب بعض منظري العنف على تنظيم الدولة توسعه في التكفير، واختلف معتقَد تنظيم الدولة عن معتقد تنظيم القاعدة في تكفير أهل ديار الإسلام التي تحولت إلى دار كفر، ولكنهم جميعًا يتفقون على أصل عام وهو تكفير مَن لم يحكم بما أنزل الله؛ لأنه أخل بتوحيد الحاكمية، وتكفير كل من لم يكفّر هؤلاء جميعًا؛ لأن تكفيرهم من مستلزمات التوحيد الحق، ولذلك ذكر تنظيم القاعدة في عقيدته ضمن نواقض شهادة التوحيد ما نصه: «مَن لم يكفّر المشركين أو شك في كفرهم أو صحح مذهبهم كفَر إجماعًا»، وكذلك «مظاهرة المشركين ومعاونتهم على المسلمين»(٢٥)، ويتكرر الأمر نفسه في بعض كتابات تنظيم الدولة، وهو مستفادٌ من أئمة الدعوة النجدية الذين ينقل عنهم بوضوح شارح متن عقيدة تنظيم الدولة، وأبو عبد الله المهاجر وأبو بكر ناجي وغيرهم. ينقل «المهاجر» عن «مجموعة الرسائل والمسائل النجدية» أن «المرتد هو الذي يكفر بعد إسلامه بكلام أو اعتقاد أو فعل أو شكٍّ، وهو قبل ذلك يتلفظ بالشهادتين ويصلي

(٢٤) يشرح أبو بصير الطرطوسي مثلًا معنى الشهادة فيراها «منهجًا متكاملًا في التغيير؛ تغيير الأنفس والمجتمعات من أوحال الشرك إلى نور التوحيد، ومن ظلم الجاهلية إلى عدل الإسلام، ومن العبودية للمخلوق ـ أيًا كان هذا المخلوق ـ إلى عبادة الله تعالى وحده». أبو بصير، عبد المنعم مصطفى حليمة، مصطلحات ومفاهيم شرعية علاها غُبَارُ تأويلات وتحريفات المُبْطِلين يجب تصحيحها، (منشور على الإنترنت) ص٥، وستجد روح قطب تسري في نص طويل لأبي مصعب السوري في دعوة المقاومة الإسلامية، ص١٤٥.

(٢٥) أبو مارية، نور اليقين، ص٧ ـ ٨.

ويصوم؛ فإذا أتى بشيء مما ذكروه صار مرتدًا مع كونه يتكلم بالشهادتين ويصلي ويصوم، ولا يمنعه تَكَلّمه بالشهادتين وصلاته وصومه عن الحكم عليه بالردة»[٢٦].

وإنما ينشأ الإشكال هنا عن تنزيل نواقض الإيمان تلك على واقع الحال وما يُعدّ ناقضًا مما لا يُعدّ، وما ينبني على الحكم بالردة عند جماعات العنف، ولذلك توسع سيد إمام وأبو مصعب السوري ـ وهما من أبرز منظري العنف ـ في التكفير فحكما على البلاد المحكومة بالقوانين الوضعية بأن حكامها كفار وقضاتها ومن يتحاكمون إليها ومن يعملون فيها ومن يدافعون عنها كالجنود والأمن وغيرهم، وهو ما مشى عليه لاحقًا تنظيم الدولة حين كفّر العدناني كل الجيوش العربية ودعا لمقاتلتها وقال: إن «جيوش الطواغيت من حكام ديار المسلمين ـ بعمومها ـ جيوش ردة وكفر»[٢٧]، وقال سيد إمام: «من صلى وصام لله وأعطى حق التشريع أو الحكم لغيره أو تحاكم لغير شريعته فقد عَبَد الله وعَبَد غيره، وهو بهذا مُشرك كافر ليس بمسلم، وهذا هو الشأن في المجتمعات الجاهلية المعاصرة»[٢٨].

وقد اتفقت جميع كتابات جماعات العنف ـ من صالح سرية إلى المهاجر مرورًا بفرَج وأبي مصعب السوري وسيد إمام وغيرهم ـ على تكفير الأنظمة الحاكمة، وأنها أنظمة كفر ورِدة، حتى إن العدناني ألح على هذا المعنى في إحدى خطبه حين قال: «الأنظمة كلها كافرة؛ لأنها تحكم بالقوانين الوضعية، ولا فرق بين مبارك ومرسي والغنوشي. . . كلهم طواغيت يحكمون بنفس القوانين، والأخيرون أشد فتنة على المسلمين»[٢٩]؛ لأن ردة الحكام تستلتزم سقوط إمامتهم فتصبح هي والعدم سواءً، وقد جاء تأكيد هذا المعنى في متن عقيدة القاعدة التي تقول: «إذا طرأ الكفر على الإمام خرَج عن حكم الولاية وسقطت طاعته، ووجب على المسلمين القيام عليه وخلعه ونَصْب إمام عادل إن

---

(٢٦) أبو عبد الله المهاجر، مسائل من فقه الجهاد، ص٤١٢، وانظر النص المنقول في: مجموعة الرسائل والمسائل النجدية، الرياض: دار العاصمة، ١٤١٢هـ، ج١، ص٦٥٩.

(٢٧) العدناني، تسجيل صوتي، بتاريخ ٣١ ـ ٨ ـ ٢٠١٣.

(٢٨) سيد إمام، الجامع في طلب العلم الشريف، ج٢، ص٩٠٤، وقد نقل عن سيد قطب في هذا المعنى في مواضع منها: ج٢، ص٩٤٩، وانظر: أبو مصعب السوري، دعوة المقاومة الإسلامية، ص١٥٨ ـ ١٦٢.

(٢٩) العدناني، تسجيل صوتي بتاريخ ٣١ ـ ٨ ـ ٢٠١٣.

أمكنهم ذلك»[٣٠].

ب ـ وجوب القتل

النتيجة المترتبة على الحكم بالكفر والشرك ـ عند جماعات العنف ـ هي الاستباحة وهدْر جميع حقوق الكفار والمرتدين، ولذلك يقول «المهاجر»: «وقد نص الفقهاء، بل ونقلوا الاتفاق على وجوب ـ لا إباحة! ـ قصد الكفار بالقتل والقتال في ديارهم وإن لم يتعرضوا بأي أذى للمسلمين»[٣١]، ثم يؤكد هذا المعنى فيقول: «وقد نص الفقهاء والأئمة على إباحة دم ومال الكفار إباحةً مطلقة ما لم يُؤمّنه المسلمون»[٣٢]، ويرى أبو بكر ناجي أن الشدة مطلوبة في مواجهة أهل الصليب وأعوانهم من المرتدين وجندهم، فلا مانع لدينا من إراقة دمائهم بل نرى ذلك من أوجب الواجبات[٣٣].

ت ـ أولوية قتال المرتدين على الكفار الأصليين

تركز كتابات منظري العنف عامةً على أولوية قتال المرتدين ـ وأولهم الحكام بغير ما أنزل الله ـ فتنص عقيدة تنظيم القاعدة على أن «كفر الردة أغلظ بالإجماع من الكفر الأصلي؛ لذا قتال المرتدين أولى عندنا من قتال الكافر الأصلي»[٣٤]، ويقول سيد إمام: «ويتأكد وجوب الخروج على الحاكم الكافر وتقديم قتاله على قتال غيره من الكفار من وجوه ثلاثة»، الأول: أنه جهاد دَفع متعين ويُقَدَّم على جهاد الطلب؛ لأن «هؤلاء الحكام هم عدو كافر تَسَلط على بلاد المسلمين»، والثاني: أنهم مرتدون، وكفر الردة أغلظ بالإجماع من الكفر الأصلي، والثالث: أنهم الأقرب إلى المسلمين[٣٥]. ونجد نحو هذا المعنى عند المهاجر الذي يؤكد على عدم جواز الاستعانة بالمرتدين في قتال الكفار[٣٦]، ويقرر أبو مصعب السوري أن تكفير الحكام وأعوانهم والعاملين معهم هو «من قواعد الحاكمية لله والولاء والبراء في

---

(٣٠) أبو مارية، نور اليقين، ص٣٣.
(٣١) المهاجر، مسائل من فقه الجهاد، ص٢٥ وإشارة التعجب في النص منه.
(٣٢) المرجع نفسه، ص٣٧.
(٣٣) أبو بكر ناجي، إدارة التوحش، ص٣١.
(٣٤) المهاجر، ص٣٢.
(٣٥) سيد إمام، الجامع في طلب العلم، ج٢، ص١٠١٣ ـ ١٠١٤.
(٣٦) المهاجر، مسائل من فقه الجهاد، ص٣٤٧ وما بعدها.

ذات الله وليست مسائل فرعية»[٣٧].

ومردُّ هذا المعنى إلى أصل «توحيد الحاكمية»، فمفهوم التوحيد الجديد - الذي صاغه سيد قطب ثم استعان منظرو العنف على تأييده ببعض فتاوى أئمة الدعوة النجدية - يبلغ مداه حين يقرر قطب حقيقة الموقف من هؤلاء المسلمين بلسانهم فقط فيقول: «الإسلام يتسامح مع مخالفيه جهارًا نهارًا في العقيدة، ولكنه لا يتسامح هذا التسامح مع من يقولون الإسلام كلمةً باللسان تكذّبها الأفعال، لا يتسامح مع من يقولون: إنهم يوحدون الله ويشهدون أن لا إله إلا الله ثم يعترفون لغير الله بخاصية من خصائص الألوهية، كالحاكمية والتشريع للناس»[٣٨]، وهو المعنى الذي سيُلهم - فيما بعد - جماعات العنف ويتردد في كتاباتها المختلفة وستحوله إلى منهاج حركة وتجتهد في كيفيات تطبيقه[٣٩]، وهو المعنى نفسه الذي سنجده لدى الخوارج قديمًا الذين جاء وصفهم في الحديث النبوي «يَدَعون أهل الأوثان ويقتلون أهل الإيمان» كما سنوضح لاحقًا.

(٢) الخلافة

الكلام عن حاكمية الله يستلزم وجود مَن يطبق هذه الحاكمية بديلًا عن «حكم الطاغوت»، ولذلك تشكل الخلافة أو الإمامة مسألة مركزية في التفكير الإسلامي الحركي عامة، والجهادي على وجه الخصوص، فحتى «رسالة مفتوحة» التي وقعها (١٢٦) شخصية دينية وفكرية ردًّا على تنظيم الدولة اضطرت إلى القول: إن «الخلافة أمرٌ واجبٌ على الأمة باتفاق، وقد افتقدت الأمة الخلافة بعد سقوطها عام ١٩٢٤، ولكن الخلافة الجديدة تتطلب إجماعًا من المسلمين»[٤٠]. وسبق لعبد السلام فرج أن قال: إن «حكم إقامة (حكم الله) على هذه الأرض فرض على المسلمين، . . . فبالتالي قيام الدولة الإسلامية فرض على المسلمين؛ لأن ما لم يتم الواجب إلا به فهو واجب، وأيضًا إذا كانت الدولة لن تقوم إلا بقتال فوجب علينا القتال، ولقد أجمع المسلمون على

---

(٣٧) أبو مصعب السوري، دعوة المقاومة الإسلامية، ص١٧٩.

(٣٨) سيد إمام، ج٢، ص٧٣٢.

(٣٩) يذكر أبو مصعب السوري قصصًا مهمة عن صلة كتاب معالم في الطريق لقطب بمسألة تكفير الحكام. انظر: أبو مصعب السوري، دعوة المقاومة الإسلامية العالمية، ص٦٨١ - ٦٨٢.

(٤٠) رسالة مفتوحة، مؤرخة بتاريخ ١٩ - ٩ - ٢٠١٤، ص٢٢.

فرضية إقامة الخلافة الإسلامية»[٤١].

ويتردد ذِكر سقوط الخلافة في كتابات منظّري العنف، فيَصدرون عن تصور أن الحكم بما أنزل الله (حكم الشريعة) قد أُزيح بسقوط الخلافة العثمانية، يقول عبد السلام فرج: «فبعد ذهاب الخلافة نهائيًا عام ١٩٢٤ واقتلاع أحكام الإسلام كلها واستبدالها بأحكام وضعها كفار أصبحت حالتهم هي نفس حالة التتار»[٤٢]، ويقول أبو بصير: «والأمة الإسلامية منذ سقوط الخلافة العثمانية وإلى الساعة هذه تُعاني من فتنة التحاكم إلى الطاغوت وشرائع الطاغوت»[٤٣]، لكنّ أبا مصعب السوري يتحدث عن ذبولها قبل ذلك بنحو قرن فيقول: «سقطت الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤ رسميًا بعد أن بدأت مرحلة الذبول منذ مطلع القرن التاسع عشر وماتت فعليًّا مع مطلع القرن العشرين. وكانت الدول الصليبية قد قضمتها من أطرافها ثم تقاسمت إرثها لما أُعلن هذا السقوط»[٤٤].

لم يستطع الفكر الإسلامي الحركي تجاوز مأزق غياب الخلافة بدءًا من حركة الإخوان المسلمين وصولًا إلى باقي الحركات المنبثقة عنها أو المتأثرة بها، يقول أبو مصعب: «لقد فتحت إشكالية غياب الإمامة العظمى وزوال الهيكل السياسي للأمة إشكاليات كثيرة. ولما قامت جماعات لحل تلك الإشكالية واضطرت للسرية بفعل بطش الأنظمة انفتحت إشكالات أخرى لا حل لها، وكان هذا بعض مظاهر ما فيه الأمة بسبب غياب دار الإسلام والإمامة والشريعة وتوابع ذلك»[٤٥]، ويكرر المعنى نفسه أبو بكر ناجي فيقول: «لقد وقفت كثير من الحركات الإسلامية التي نشأت بعد سقوط الخلافة طويلًا أمام الإجابة عن سؤال: ما هي الطريق الشرعية لإحياء دولة الإسلام؟»[٤٦]. ولذلك يرى المشروع الجهادي أن الإنجاز الأكبر هو «في إقامة نواة دار الإسلام الزائلة والدفاع عنها وتوسيع رقعتها حتى تقوم الخلافة الراشدة الموعودة التي بشر بها

(٤١) فرج، الفريضة الغائبة، ص٤.

(٤٢) فرج، الفريضة الغائبة، ص٥.

(٤٣) أبو بصير، عبد المنعم مصطفى حليمة، مصطلحات ومفاهيم شرعية، ص٢١٢ ـ ٢١٣.

(٤٤) أبو مصعب السوري، دعوة المقاومة، ص٦٥٦.

(٤٥) أبو مصعب، ص٨٥١.

(٤٦) ناجي، إدارة التوحش، ص٩٦.

رسول الله ﷺ، وهي لا شك ولا ريب قائمة وآتية وعبر الجهاد ولا شك، وليس عبر الحوار والمنتديات الإلكترونية ولا المعارك البرلمانية»[٤٧]، وأن «إدارة التوحش هي المرحلة القادمة التي ستمر بها الأمة، وتُعَد أخطر مرحلة»، فإذا نجح المشروع الجهادي في إدارة هذا التوحش «ستكون تلك المرحلة ـ بإذن الله ـ هي المَعبر لدولة الإسلام المنتظرة منذ سقوط الخلافة»[٤٨].

من هنا سعى تنظيم الدولة إلى تحقيق الخلافة فعليًا ـ أو هكذا تصور ـ فسمى زعيمَه أبا بكر البغدادي خليفةً؛ بالرغم من أن التنظيم حافظ على اسم «الدولة الإسلامية» ولم يحوله إلى «الخلافة»؛ وهذه القفزة التي أزعجت منظري الجهاد وقياداته استندت إلى أساس نظريّ قدّمه بعض شرعيي التنظيم يقوم على أن الإمامة من أصول الدين، وأنها مناط للتكفير والإيمان، وأن حقيقتها «أن يبايع واحدٌ من المسلمين واحدًا من آل البيت»[٤٩]، وقد حصل ذلك وقَبِل البغداديُّ البيعةَ «فصار بذلك إمامًا وخليفة للمسلمين في كل مكان»، و«يجب البيعة على جميع المسلمين، وتبطل شرعية جميع الإمارات والجماعات والولايات والتنظيمات»، وقد قال الإمام أحمد بن حنبل: «ومَن غلَب عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسُمي أمير المؤمنين فلا يحل لأحد يؤمن بالله أن يبيت ولا يراه إمامًا، بَرًّا كان أو فاجرًا»[٥٠]، والعدناني صاحب هذه الاقتباسات يحاول أن يؤسس لشرعية «الخلافة» هنا على أساس قرشية الخليفة أولًا؛ لأن «هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحدٌ إلا كبّه الله على وجهه ما أقاموا الدين»، وثانيًا على أساس لزوم بيعة أفراد قليلين لباقي الأمة «في كل مكان»، وثالثًا أنه حتى على فرْض الخلاف في هذه المسألة الأخيرة فإنه أصبح حاكمًا متغلبًا فتجب الطاعة له، والمخاطَب بهذه الأخيرة تحديدًا هو الإمارات والتنظيمات الجهادية الأخرى. وقد بنى تنظيم الدولة على هذا تكفيرَ المخالفين[٥١] أو اعتبرهم «بغاة» خارجين على الإمام الشرعي في أحسن الأحوال واستباح قتالهم، ولذلك قال البغدادي في إعلان الخلافة: «لا نترك

---

(٤٧) أبو مصعب، ص٨٣٨.

(٤٨) ناجي، إدارة التوحش، ص٤.

(٤٩) نقل ذلك أبو قتادة عنهم ورد عليه في: أبو قتادة، ثياب الخليفة، ص٣ ـ ٥.

(٥٠) الاقتباسات من العدناني، في تسجيل صوتي بتاريخ ٢٩ ـ ٦ ـ ٢٠١٤.

(٥١) طالب أبو محمد الجولاني تنظيم الدولة بسحب فتاوى الدولة بتكفير الجماعات الجهادية في رثائه لأبي خالد السوري الذي قُتل بتاريخ ٢٤ ـ ٢ ـ ٢٠١٤.

السلاح حتى يَحكم الشرع»[٥٢]، وقال العدناني الناطق الرسمي باسم التنظيم: «فلَنُقاتلن لإقامة الدولة الإسلامية كل من يقاتلنا ونكف عمن كف عنا»[٥٣].

فالمشروع الجهاديّ والحركيّ عامةً قائمٌ على تصور غياب الشريعة مع غياب الخلافة، أي أن مسألة الحكم مسألة مركزية في الإسلام كدين؛ فإذا اختل نظام الحكم اختلت الشريعة واندثرت؛ إذ لا يمكن تطبيقها من دون دولة، فالدولة لازمة لإقامة الدين، والإيمان الواجب بالله لا يتحقق إلا بإقامة الحاكمية، والحاكمية التي هي ركنٌ ركينٌ من توحيد الألوهية لا تتحقق إلا بحكم الشريعة، وحكم الشريعة لا يتحقق إلا بإقامة الخلافة التي تشكل الدولة الإسلامية وسيلةً إليها (كما هو تصور تنظيم القاعدة وغيره) أو تتطابق معها (كما هو تصور تنظيم الدولة).

(٣) الجهاد

سبق أن أشرنا إلى التحولات التي طرأت على مفهوم الجهاد في العصر الحديث مع نشوء الدولة القومية في الفصل الأول من هذا الكتاب، وأن الصياغة الجديدة للمفهوم طرأت مع أبي الأعلى المودودي الذي اعتمد عليه سيد قطب، فقد جعل من الجهاد وسيلة لتحقيق الإسلام الذي هو «فكرة انقلابية، ومنهاج انقلابي يريد أن يهدم نظام العالم الاجتماعي بأسره».

أما جماعات العنف فقد تبنت هذا المفهوم الجديد للجهاد وطوّرته، ويمكن الحديث عن أربعة مكونات لمفهوم الجهاد عندهم هي:

الأول: الربط الوثيق بين الجهاد والهداية والدعوة، فالجهاد يتحول معها ـ عمليًا ـ إلى وسيلة لإيجاد الإسلام المُغيَّب حتى ليكاد يتحول إلى غاية في ذاته وعبادة مطلوبة على الدوام؛ وليس وسيلة وظيفية تُستدعى عند الحاجة، فالجهاد «من أهم أبواب هداية الخلق إن لم يكن أهمها»[٥٤]، و«القتال جزء من الدعوة أيضًا، والناس يجب أن تُجر إلى الجنة بالسلاسل»[٥٥]، و«تَرْك الجهاد من أهم

(٥٢) البغدادي، تسجيل صوتي بتاريخ ٩ ـ ٤ ـ ٢٠١٣.

(٥٣) العدناني، تسجيل صوتي بتاريخ ٣٠ ـ ٧ ـ ٢٠١٣.

(٥٤) أبو بكر ناجي، إدارة التوحش، ص٣٢.

(٥٥) العدناني، تسجيل صوتي بتاريخ ٣٠ ـ ٧ ـ ٢٠١٣.

أسباب نزول العذاب»[٥٦]، أي أن الجهاد ملازمٌ للإسلام في كل أحواله، ولا يُتَصور وجوده من دون الجهاد، ولذلك يتحدث أبو بكر ناجي وغيره عن «ضلال» الحركات الإسلامية السلمية.

والثاني: الجهاد ـ عندهم ـ ذو طبيعة عنفية أصيلة وتكوينية فـ«ما هو إلا شدة وغلظة وإرهاب وتشريد وإثخان»، وهذا كله مطلوب ومقصود[٥٧]، وما في القتل بقطع الرأس من الغلظة والشدة «أمر محبوب لله ورسوله»[٥٨]، ولذلك يُطْبِق جميع منظري الجهاد على الصلاة على النبي ﷺ بوصف: «الذي بُعث بالسيف بين يدي الساعة» وعلى استعمال حديث «جئتكم بالذبح» لبيان العنف التكويني في الرسالة الإسلامية والذي لا يتناقض إطلاقًا مع «الرحمة»، بل إن تنظيم الدولة حرَص في بعض خطبه على الجمع بين الرحمة والسيف في عبارة واحدة، وحرص أبو بكر ناجي على شرح ذلك وأفاض فيه تحت عنوان «منهاجنا رحمة للعالمين»[٥٩]، وقال العدناني في إحدى خطبه: إن «السلمية خلاف نهج الرسول ولا تؤدي إلى حق»[٦٠]، وقال في موضع آخر: «اعلموا أن لنا جيوشًا في العراق وجيشًا في الشام من الأسود الجياع، شرابهم الدماء، وأنيسهم الأشلاء»[٦١].

الثالث: الجهاد ـ عندهم ـ حربٌ على العالم بأسره، ولذلك لا عصمة لأحدٍ في هذا العالم إلا بإيمانٍ أو أمانٍ؛ لأن الجهاد جزاء الكفر، و«الكفر وإباحة الدم والمال قرينان لا ينفكان في دين الله»[٦٢]، فالسيف مركزيّ في الإسلام الجهاديّ، فقد جعل الله فيه «وقفًا للكافرين عند حدهم ومَنْعًا لتماديهم وهداية لبعضهم»، ومن «أسياف المسلمين التي نزلت على من يستحقها من البشرية»: سيفٌ على المشركين من العرب حتى يُسلموا، وسيف على اليهود والنصارى والمشركين من غير العرب حتى يُسلموا أو يُستَرَقُّوا أو يُفادوا بهم،

---

(٥٦) أبو بكر ناجي، إدارة التوحش، ص١٠٤.
(٥٧) ناجي، إدارة التوحش، ص٣١.
(٥٨) المهاجر، مسائل من فقه الجهاد، ص٢٧١.
(٥٩) ناجي، ص١٠٢، وهذا وجهٌ جديدٌ من أوجه إخفاق «رسالة مفتوحة» في الإمساك بمفاصل خطاب هذه الجماعة، ولذلك جاء ردها على هذه الجزئية لا يتناسب مع مركزية المسألة عند الجهاديين.
(٦٠) العدناني، تسجيل صوتي بتاريخ ٣١ ـ ٨ ـ ٢٠١٣.
(٦١) العدناني، تسجيل صوتي بتاريخ ٧ ـ ١ ـ ٢٠١٤.
(٦٢) انظر: المهاجر، ص٣٢ ـ ٣٤.

وسيف نزل على الممتنعين ممن ينتسب إلى القبلة، وسيف على كل مرتد حاكم أو محكوم[٦٣].

الرابع: يتحوّل الجهاد ـ بناء على ما سبق ـ إلى فرض عينيّ كالصلاة والصيام؛ فـ«الجهاد المسلح المقاوم هو الحل لكافة أزماتنا كمجاهدين وكصحوة وكشعوب مسلمة»[٦٤]، يقول أبو مصعب: إن «أحكام الشريعة تقرر أن الجهاد يكون فرض عين على كل مسلم في مثل هذا الواقع اليوم»[٦٥]، ومستنده في ذلك أن بلاد الإسلام اليوم في حالة احتلال مباشر أو غير مباشر، وحكومات بلاد المسلمين اليوم مرتدة كافرة، والخروج عليها فرض على المسلمين بالإجماع، وأحكام الشريعة تقرر ـ بالإجماع ـ كُفر ورِدة مَن تعاون مع الكفار وأعانهم على المسلمين وتوجب قتاله، وأن أحكام الشريعة تقرر وجوب أو جواز قتال الصائل على دين المسلمين أو أنفسهم أو أعراضهم أو أموالهم حتى لو كان مسلمًا. ونحوَه يرى سيد إمام الذي يقول: «إن جهادهؤلاء الحكام فرضُ عين على كل مسلم؛ لأنهم عدوٌّ كافرٌ حَلّ بين المسلمين، وهذا من مواضع وجوب الجهاد العيني باتفاق أهل العلم»[٦٦]، واستنادًا إلى هذا الإرث جاء العدناني وقال: إن «الحل في إعلان خليفة واحد في الأرض جميعًا، يُعلِن كفره بالطاغوت ويتبرأ من الكفر والشرك وأهله»، وجعل لذلك عنوانًا هو «هذا داؤنا ودواؤنا»[٦٧].

وبما أن الجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة، والإمام الشرعي غائب من على وجه الأرض عند الجهاديين، فإن «الجهاد أسلمُ طريقة لكي تصبح الولاية الخاصة ـ أي إمارة القتال ـ ولايةً عامة وخلافةً، والمجاهدون يختارون أميرًا للجهاد من بينهم يُصلح أمرهم، ويَلم شعثهم، ويَرد قويهم عن ضعيفهم»[٦٨]، أي أن جماعات العنف حوّلت تنظيرات المودودي وقطب من ميدان الأفكار

---

(٦٣) ناجي، ص١٠٤ ـ ١٠٥.

(٦٤) أبو مصعب السوري، دعوة المقاومة الإسلامية، ص٧٠ ـ ٧١، وألقى أبو مصعب سلسلة مكونة من ٢١ شريطًا في دوراته التي سجلها ونشرها في أوساط المجاهدين العرب وبعض المجاهدين من وسط آسيا. انظر: أبو مصعب، دعوة المقاومة، ص٥٩ ـ ٦٠.

(٦٥) أبو مصعب، دعوة المقاومة، ص١٣٧.

(٦٦) سيد إمام، الجامع في طلب العلم، ج٢، ص١٠١٤.

(٦٧) العدناني، في تسجيل صوتي بتاريخ ١١ ـ ٥ ـ ٢٠١٤

(٦٨) أبو مصعب، المقاومة الإسلامية، ص١١٣٦.

والورق إلى ميدان العمل والحركة التي تحدث عنها قطب، وقد أشرنا إلى هذا التناص بين قطب وأبي بكر ناجي وأبي مصعب في الفصل الأول من هذا الكتاب في خصوص هذه المسألة تحديدًا، ولذلك ألح هؤلاء على التفرقة بين الجهاد النظري (الورق) والجهاد العملي (الحركة)، وتحدث أبو مصعب عن تطور أساليب ومناهج الجهاد لـ«تناسب ما استجد من أحوال»، وانشغل هو وأبو بكر ناجي وآخرون بالتنظير للحركة الجهادية وعوامل النجاح والفشل فيها، ونقد وتقويم مسيرتها، ورأى ناجي - مثلًا - أن «اتقاء الدماء كان سبب الفشل»، ولذلك أصر على اعتماد منهج الشدة في أسلوب الدعوة وفي اتخاذ المواقف وفي أسلوب عمليات الجهاد[٦٩].

ليس غريبًا أن التسمية الأثيرة لجماعات العنف هي المجاهدون أو «المشروع الجهادي» وغير ذلك من العناوين التي يشكل الجهاد ثابتًا أساسيًّا فيها ليتحول هو إلى المشروع نفسه كجزء من هوية تميزه عن باقي المشاريع «السلمية الضالة»، ونلمس - بوضوح - هذا الجوّ الصراعي في كتابات المودودي وقطب وآخرين مع الغرب الكافر أو الاستعماري، فقد يتقدم الكفر وقد يتقدم العدوان في وصفه وقد يتحدا معًا، أما العدو القريب فيأتي تَبَعًا؛ لأنه موالٍ للعدو البعيد ومُظاهر له أو خاضع له ولقوانينه، وفي الوقت الذي تسود فيه أجواء الصراع والحرب والعدوان على الإسلام والمسلمين تلاشت فكرة «الحرب» من قاموس الدول «الإسلامية»، ومن ثم ساد شعورٌ عامٌّ لدى هذه الجماعات والمنتمين إليها والمؤيدين لها بالذِّلة والمهانة؛ لعدم ردّ العدوان من جهة، وللاستكانة والخضوع للمعتدين (الكفار) من جهة أخرى، وهنا شكّل الجهاد محور هذه المشاريع، والحلَّ لكل هذه الأزمات النفسية والدينية، وسبيلًا وحيدًا لرد الحقوق وصدّ المعتدين وإقامة الشرع المبين، فتعطيل الجهاد والحرب مع استمرار العدوان شكّل ثابتًا من ثوابت هذه الجماعات، ولذلك تنبه ياسين الحاج صالح إلى أن الحرب هي المفتاح في فهم الظاهرة السلفية الجهادية، ذلك أن العقيدة السلفية «تُوفر المتَخَيَّل - المتَذَكَّر المناسب لحرب لا مناص منها في عالم اليوم، يخسر العاجزون عنها سيادتهم. ظهرت القاعدة وقت ظَهَرَ بوضوح أن دولنا لا تستطيع أن تحارب أي عدو خارجي متَصَوَّر. العدو موجود ومحارِب نَشِط في حربه. هذه واقعة أساسية في تصوري. الشرط الحربي الذي

---

(٦٩) ناجي، إدارة التوحش، ص٣١.

تعجز الدول عن الاستجابة له أنتجَ المحاربين من خارجها وليس العكس؛ خلافًا لإجماع (علماني) سائد. ليس المجاهد الجوال سببَ الحرب، إنه نتاجها. يصير أناسٌ سلفيين كي يقاتلوا، بل يصير غير المسلمين مسلمين وسلفيين من أجل أن يحاربوا»[٧٠]، وهذا كله - في رأيي - نتاج مأزق الجهاد في ظل الدولة القطرية وتَطَوُّر مفهوم الحرب ووسائلها، والذي شرحته في الفصل الأول، وقد بدا بوضوح في الحرب على العراق.

(٤) تقسيم المعمورة

المفاهيم والتصورات الجديدة التي أُسقطت على الحاكمية والجهاد والخلافة إنما تمت تأسيسًا نظريًا وعمليًا على رؤيةٍ للواقع والعالم قائمة على الحرب والصراع كما سبق، ولذلك شكّلت قسمةُ الدُّوْر مسألة مركزية في تفكير كل جماعات العنف ومنظّريها، حتى تحولت قسمة العالم (دار إسلام ودار حرب) إلى «معلوم من الدين بالضرورة» و«من بدائه الإسلام»[٧١]، والمعلوم من الدين بالضرورة يَكفر منكره كما هو معلوم، بل إن تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين وضع ذلك في متن عقيدته[٧٢]، أي أن المسألة تحولت من فروع الفقه التاريخية إلى أصول الاعتقاد، وهو ما يعكس الحاجة الضرورية إلى تلك القسمة الثنائية في التصور الجهادي ككلّ وإلا انهار التصور والمنظومة المتصلة به، وهي قسمةٌ حضرت في خطاب بن لادن الشهير عن الفسطاطين، ثم حضرت في خطاب البغدادي بعد إعلان خلافته[٧٣]. التحول الأول الذي طرأ على هذه القسمة التراثية القديمة هو تعليق القسمة على مسائل الحكم والحاكمية فقط وبالمعنى الحديث، فكان مناط الحكم على الدار هو نوع الأحكام القانونية الجارية في الدار بغض النظر عن سكانها كما يلح جميع منظري العنف[٧٤]، ومن هنا أجمعوا - جميعًا - على تكفير الحكام وتَحَوُّل الدول الإسلامية إلى دار كفر؛ لأنها تحكم بشرائع الكفر لا بما أنزل الله، فديار الإسلام لم تَعد موجودة

---

(٧٠) ياسين الحاج صالح، السلفية الجهادية كتكنولوجيا سياسية، صحيفة القدس العربي، ١٣ - ٨ - ٢٠١٦.

(٧١) انظر: المهاجر، مسائل من فقه الجهاد، ص١٥ - ١٨.

(٧٢) أبو مارية، نور اليقين، ص٢٦.

(٧٣) انظر خطبة البغدادي بتاريخ ١ - ٧ - ٢٠١٤ التي أعلن فيها أن العالم بات في فسطاطين اثنين، وتحدث عن وجوب الهجرة إلى الخلافة، وإلغاء الوطنية، وأن الهجرة إلى دار الإسلام واجبة.

(٧٤) انظر مثلًا: المهاجر، مسائل من فقه الجهاد، ص١٨ وما بعدها.

اليوم، وهذا ثابت من ثوابت منظري العنف في كل كتاباتهم من صالح سرية وفرج إلى المهاجر مرورًا بمنظري العنف البارزين كسيد إمام وأبي مصعب وغيرهما. الثابت الآخر من ثوابتهم أن كل دار كفر هي دار حرب[٧٥]، وهو ما يُفسر حاجتهم إلى الحرب وتَمركزهم حولها في رؤيتهم للعالم والواقع، ودار الحرب بالضرورة دار إباحة لا تَثبت لها عصمة ولا حُرمة لا في الدم ولا في المال، وتجب الهجرة منها، ولما كانت الهجرة واجبة وجبَ إيجاد دار الإسلام حتى يتسنى لهؤلاء الهجرة إليها، ومن هنا أمكن لتنظيم الدولة جذب المهاجرين؛ لأنه حوّل دار الإسلام إلى حقيقة واقعية لم تكن متاحة من قبل مع اتفاق جماعات العنف على القول بوجوب الهجرة من دار الكفر.

يرجع هذا التصور أيضًا إلى سيد قطب الذي ألح عليه في مواضع عدة من تفسيره؛ لأن تصوره للحاكمية كان لا بد أن يقود إليه، فقد ألح على عدة أفكار هي:

أولًا: القسمة الثنائية للعالم: دار إسلام ودار حرب (لا يَستعمل «دار كفر»)، وأن مدارها على الحاكمية، ومن ثم تصبح دار الحرب دار إباحة، ولذلك نجده يقول: «ينقسم العالم في نظر الإسلام وفي اعتبار المسلم إلى قسمين اثنين لا ثالث لهما: الأول: دار الإسلام... فالمدار كله في اعتبار بلد ما (دار إسلام) هو تطبيقه لأحكام الإسلام وحكمه بشريعة الإسلام. الثاني: دار الحرب... فالمدار كله في اعتبار بلد ما (دار حرب) هو عدم تطبيقه لأحكام الإسلام وعدم حكمه بشريعة الإسلام، وهو يُعتبر دار حرب بالقياس للمسلم وللجماعة المسلمة. و(المجتمع المسلم) هو المجتمع الذي يقوم في دار الإسلام بتعريفها ذاك. وهذا المجتمع القائم على منهج الله المحكوم بشريعته: هو الذي يستحق أن تُصان فيه الدماء وتصان فيه الأموال ويصان فيه النظام العام... فأما (دار الحرب) بتعريفها ذاك فليس من حقها ولا من حق أهلها أن يتمتعوا بما توفره عقوبات الشريعة الإسلامية من ضمانات؛ لأنها ابتداءً لا تطبق شريعة الإسلام، ولا تعترف بحاكمية الإسلام، وهي ـ بالنسبة للمسلمين (الذين يعيشون في دار الإسلام ويطبقون على حياتهم شريعة الإسلام) ليست حِمى؛ فأرواحها وأموالها مباحة لا حرمة لها عند الإسلام؛ إلا بعهد من المسلمين

(٧٥) انظر مثلًا: المهاجر، ص٢٢ ـ ٢٣.

حين تقوم بينها وبين دار الإسلام المعاهدات، كذلك توفر الشريعة هذه الضمانات كلها للأفراد الحربيين (القادمين من دار الحرب) إذا دخلوا دار الإسلام بعهد أمان مدةَ هذا العهد وفي حدود (دار الإسلام) التي تدخل في سلطان الحاكم المسلم (والحاكم المسلم هو الذي يطبق شريعة الإسلام)»[٧٦].

ثانيًا: غياب دار الإسلام؛ لغياب الحاكمية، ولذلك فسبيل النجاة الوحيد هو الانفصال والعزلة العقدية والشعورية، والعزلةُ نظامَ حياة حتى يتسنى إقامة دار الإسلام، يقول: «لا نجاة للعصبة المسلمة في كل أرض من أن يقع عليها هذا العذاب: ﴿أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ﴾ [الأنعام: ٦٥] إلا بأن تنفصل هذه العصبة عقيديًا وشعوريًا ومنهجَ حياة عن أهل الجاهلية من قومها - حتى يأذن الله لها بقيام (دار إسلام) تعتصم بها - وإلا أن تشعر شعورًا كاملًا بأنها هي (الأمة المسلمة) وأن ما حولها ومَن حولها ممن لم يدخلوا فيما دخلت فيه، جاهلية وأهل جاهلية»[٧٧]، ويؤكد في موضع آخر غياب دار الإسلام فيقول: «ولقد عمدت الصليبية العالمية والصهيونية العالمية إلى هذا الأسلوب في المنطقة التي كانت يومًا دار إسلام تحكم بشريعة الله»[٧٨].

ثالثًا: أن دار الإسلام التي تحولت إلى دار كفر تأخذ كل أحكام دار الكفر التي ثبتت لدار الكفر الأولى مرحليًّا حتى توجد دار الإسلام من جديد، يقول: «فأما اليوم وقد عادت الأرض إلى الجاهلية وارتفع حكم الله - سبحانه - عن حياة الناس في الأرض، وعادت الحاكمية إلى الطاغوت في الأرض كلها، ودخل الناس في عبادة العباد بعد إذ أخرجهم الإسلام منها. الآن تبدأ جولة جديدة أخرى للإسلام - كالجولة الأولى - تأخذ - في التنظيم - كل أحكامها المرحلية حتى تنتهي إلى إقامة دار إسلام وهجرة، ثم تمتد ظلال الإسلام مرة أخرى - بإذن الله - فلا تعود هجرةٌ، ولكن جهاد وعمل كما حدث في الجولة الأولى»[٧٩].

(٧٦) قطب، في ظلال القرآن، ج٢، ص٨٧٤ - ٨٧٥.
(٧٧) قطب، ج٢، ص١١٢٥.
(٧٨) قطب، ج٣، ص١٢٢١.
(٧٩) قطب، ج٣، ص١٥٦٠.

الفصل الثالث

تنظيم الدولة والتقليد الفقهي

أثار تنظيم الدولة جدلًا واسعًا حول تحديد ماهيته ونسَبه: هل هو ظاهرة دينية أم سياسية؟، وحول تفسير عنفه الفائق كما أشرنا من قبل، ولكن لا شك أن شرحنا للأصول الكلية للعنف يُفقد ذلك الجدل أي معنى؛ فهو جدلٌ قد وقف عند تخوم الظاهرة دون الغوص في تفاصيلها وخلفياتها وبنيتها الفكرية.

وإذا كان كلامنا السابق قد حسم كون التنظيم ظاهرة مركبة يتداخل فيها السياسي بالديني والتنظيمي وليست مفصولة عن سياق بالغ التعقيد، فإنه قد بقي تساؤلٌ شاع في بعض الكتابات الصحفية حول صلة هذا التفكير بالتقليد الفقهي خصوصًا بعد الشرح السابق لأفكاره، وهل هو تعبيرٌ أمينٌ عنه أم خروج عليه؟ وهل تنظيم الدولة وأسلافُه استمرار للتقليد الفقهي أم خروج عليه؟ وما علاقتهم بالنص والواقع والتأويل؟ هذا ما سنبحثه هنا.

١ ـ تنظيم الدولة ومنهج الاستدلال

المستند الرئيس في إحالة فقه جماعات العنف عامة إلى التقليد هو استدلالاتها النصية ومحاولتها تقديم نفسها على أنها تعبيرٌ عن التقليد أو أنها تقدّم القراءة الصحيحة له، ومجرد الاستدلال أو الاقتباس من الموروث الفقهي أو حتى استعادة مفاهيم فقهية لا يكفي ـ وحده ـ للتعبير عن التقليد أو الوفاء له، خصوصًا أن هذا المنحى قديمٌ في التراث الذي احتوى على تيارات واتجاهات شتى، بعضها سيطر وأصبح تقليدًا وبعضها لم يتم الاعتراف به أو لم يُكتَب له البقاء فبقي على هامش التقليد، أما الحرص على الاستدلال بالنصوص فهو سمة عامة لدى جميع الاتجاهات والفرق الدينية، ولذلك قال الشاطبي: «كلُّ خارج عن السنة ممن يدعي الدخول فيها والكون من أهلها لا بد له من تَكَلف الاستدلال بأدلتها على خصوصات مسائلهم، وإلا كذّب اطّراحُها

دعواهم. بل كل مبتدع من هذه الأمة إنما يدّعي أنه هو صاحب السنة دون مَن خالفه من الفرق»[1]، وأنه «مَن نظر في طرق أهل البدع في الاستدلال عرف أنها سيّالة لا تقف عند حدّ، وعلى وجهٍ يصحُ لكل زائغ وكافر أن يستدل على زَيغه وكفره حتى يَنسب النِّحلة التي التزمها إلى الشريعة»، وقد وقع «استدلال كل فرقة شُهرت ببدعة على بدعتها بآية أو حديث من غير تَوَقف»[2].

وإذا كان مجرد الاستدلال لا يكفي؛ لأنه سمةٌ عامةٌ بين الجميع ممن سلَف وخلَف، فلا بد من مقياس آخر، وهو ما يوضحه الشاطبي بقوله: إن من يرجع إلى السنة فـ«الواجب عليه أن يأخذ الاستدلال مأخذ أهله العارفين بكلام العرب وكليات الشريعة ومقاصدها كما كان السلف الأول يأخذونها»[3]، وبهذا يعبر عن التقليد المتصل لا عن التراث المتنوع، ولذلك يؤكد الشاطبي على اختلاف مآخذ «أهل البدع» عن مآخذ «الراسخين في العلم»، ذلك أن أهل البدع «لم يبلغوا مبلغ الناظرين في السنة بإطلاق»؛ إما لعدم الرسوخ في معرفة كلام العرب والعلم بمقاصدها، وإما لعدم الرسوخ في العلم بقواعد الأصول التي من جهتها تُستَنبط الأحكام الشرعية. ومما له دلالة هنا أن أبا قتادة ـ أحد منظري الجهاد ـ أشار إلى تحريف تنظيم الدولة لكلامه وحمله على غير محمله فقال: «وقد بلغني كثيرًا أن هؤلاء يحتجون بكلام لي في إنزال أحكام الكفر على الناس والجماعات، بل إن البعض ذهب ليجعل كلامي سبب فسادهم وأني مصدر ضلالهم، وقد نسي هؤلاء أن الكلام الشرعي في قواعده العامة يمكن أن يَحتج به كل فريق كما احتج الخوارج بكلام ربنا، ولكن الفارق بين الهداية والضلال في إنزال هذه القواعد ومعرفة شروطها وموانعها، وهذا هو الباب الذي يفترق فيه الناس بل وتتفاوت مراتبهم فيه في العلم والدين»[4].

وقد ذكر الشاطبي أوجهًا كليةً يَرجع إليها ما سماه «طريق الزائغين» المقابل لـ«طريق الراسخين»، نراها تنطبق على جماعات الجهاد عامة، وعلى تنظيم الدولة خاصة، جعلتهم يخرجون على التقليد الفقهي ويتبعون مآخذ غير مآخذه،

---

(١) الشاطبي، الاعتصام بالكتاب والسنة، تحقيق مشهور آل سلمان، السعودية: مكتبة التوحيد، ج٢، ص٥.

(٢) الشاطبي، الاعتصام، ج٢، ص١٢٤ ـ ١٢٥.

(٣) الشاطبي، الاعتصام، ج٢، ص٥.

(٤) أبو قتادة، ثياب الخليفة، ص٥.

وهي: اتباع المتشابهات، وتحريف المناطات، وتحميل الآيات ما لا تحتمله عند السلف الصالح، والتمسك بالأحاديث الواهية، وأخذ الأدلة ببادي الرأي؛ بأن يستدل على كل فعل أو قول أو اعتقاد وافق غرضه بآية أو حديث لا يَعوز ذلك أصلًا، ومدار الغلط في ذلك كله على الجهل بمقاصد الشرع، وعدم ضمّ أطرافه بعضها إلى بعض[5]، وسنحاول أن نمثل لذلك من صنيع منظّري العنف ونصوصهم ليتضح الكلام.

أ ـ اتباع المتشابهات

من ثوابت جماعات العنف أن الجهاد «شدة وغلظة» و«إراقةٌ للدماء» كما سبق، وأن العنف في الإسلام تكوينيّ لا يقوم ولا يستقيم إلا به، وأن عنصر البأس من «أعمدة أمة الرسالة»، وأن «ما في القتل بقطع الرأس من الغلظة والشدة أمر مقصود بل محبوب لله ورسوله رغم أنوف الكارهين لما أنزله الله»[6].

ويُلح منظرو العنف على الاستشهاد بحديث «بُعثت بالسيف بين يدي الساعة وجُعل رزقي تحت ظل رمحي»، فقد استشهد به أبو مصعب السوري ـ مثلًا ـ سبع مرات في كتابه[7]، كما يلحون على الاستشهاد بحديث «يا معشر قريش جئتكم بالذبح»[8]، وقد أجْهد «المهاجر» نفسه في استقراء النصوص التي تحتوي على «ضرب الرقاب» أو «قطع الرؤوس» حتى قال: «والأحاديث التي فيها القتل بضرب الرقاب كثيرةٌ جدًّا»، و«صفة القتل بقطع الرأس وحَزِّها صفةٌ مشروعة درج عليها الرسل والأنبياء وهي من الشرع المشترك بينهم والحمد لله أولًا وآخرًا»[9]، ومن ثَم يقرن هؤلاء ـ باستمرار ـ بين الملحمة والمرحمة، والرحمة والسيف، في وصف النبي ﷺ ورسالته.

وهم في سبيل هذا الفهم يعيدون قراءة «السيرة» لإثبات الرؤية الجديدة المنحازة للعنف أصالةً، فيغدو أبو بكر الخليفة الأول «دفع تكاليف المسيرة كلها

---

(٥) انظر: الشاطبي، الاعتصام، ج٢، ص١٢، ١٢٥.

(٦) انظر: ناجي، ص٣١، والمهاجر، ص٢٧١.

(٧) أبو مصعب، دعوة المقاومة، ص٦٠٣، وص٦١٢ نقلًا عن عبد الله عزام، و٨٣٨، ٨٧٤، ٩٦٨، ١٣٧٧، ١٤٣٢، وسيأتي الكلام على عدم صحة هذا الحديث لاحقًا أثناء الكلام على استدلال منظري العنف بالأحاديث الواهية.

(٨) أبو مصعب، ص١٣٧٧، والمهاجر، ص٢٧٣،

(٩) المهاجر، ص٢٧٢، و٢٧٤.

بجوار الرسول القائد ﷺ وخاض معه جل الغزوات مسيرة الدماء والأشلاء والجماجم»[١٠]، و«المرحلة المكية كانت مرحلة صَدْع بالحق في وجوه الكافرين ومفاصلتهم وإنذارهم بالذبح وتسفيه أحلامهم وآلهتهم»[١١]. بل إن هؤلاء يرسمون صورةً مختلفة لـ«سنة» النبي ﷺ ليصبح «اغتيال رؤوس الكفر من مدنيين وعسكريين ورجال سياسة ودعاية وإعلام، من الطاعنين في دين الله، ومن المناصرين لأعداء الله الغزاةِ للمسلمين: هو سنة مؤكدة عن رسول الله ﷺ، وهي من أهم فنون الإرهاب وأعماله وأساليبه الناجعة الرادعة»[١٢] ومَن ردها فقد كفر!.

ومبدأ هذا الفهم والاستشهاد بالحديثين: «بُعثت بالسيف» و«جئتكم بالذبح» من محمد عبد السلام فرج الذي قلنا: إن رسالته كانت تأسيسية في التنظير للعنف، وهو ما بدأ به الافتراقُ عن تفكير سيد قطب الذي ما كان يرى الشدة والغلظة، بل اتخذ موقفًا متحفظًا منها، يقول: «ينبغي أن نعرف وأن يعرف الناس جميعًا أنها الغلظة على الذين من شأنهم أن يحاربوا وحدهم ـ وفي حدود الآداب العامة لهذا الدين ـ وليست هي الغلظة المطلقة من كل قيد وأدب!»[١٣]، وقدّم صورة مغايرة وحاسمة لمنهج الإسلام في مقاتلة أعدائه يقول فيها: «وهكذا تتواتر الأخبار بالخط العام الواضح لمستوى المنهج الإسلامي في قتاله لأعدائه، وفي آدابه الرفيعة، وفي الرعاية لكرامة الإنسان. وفي قَصْر القتال على القوى المادية التي تَحول بين الناس وبين أن يخرجوا من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده. وفي اليسر الذي يُعامل به حتى أعداءه. أما الغلظة فهي الخشونة في القتال والشدة وليست هي الوحشية مع الأطفال والنساء والشيوخ والعجزة غير المحاربين أصلًا، وليست تمثيلًا بالجثث والأشلاء على طريقة المتبربرين الذين يسمون أنفسهم متحضرين في هذا الزمان. وقد تضمن الإسلام ما فيه الكفاية من الأوامر لحماية غير المحاربين، ولاحترام بشرية المحاربين. إنما المقصود هو الخشونة التي لا تُميع المعركة وهذا الأمر ضروري لقوم أُمروا بالرحمة والرأفة في توكيد وتكرار، فوجب استثناء حالة الحرب؛ بقدر ما تقتضي

---

(١٠) ناجي، ص٦٠.

(١١) ناجي، ص٧٨

(١٢) أبو مصعب، ص١٣٧٨.

(١٣) قطب، في ظلال القرآن، ج٣، ص١٧٣٩.

حالة الحرب دون رغبة في التعذيب والتمثيل والتنكيل»[١٤].

وههنا مستويان للنقاش: الأول: توصيف الرسالة النبوية عامةً، وقد تواتر معنى أنها رسالة رحمة في القرآن والسنة النبوية، كما تواترت وظائف النبي في القرآن الذي يحصرها في تلاوة الوحي وتعليم الكتاب والحكمة، والتبليغ والتبشير والإنذار، والتزكية، وتقرير الأحكام التفصيلية ونحو ذلك، وهو ما وقع تاريخيًّا عبر السيرة النبوية العملية. المستوى الثاني يتعلق بأسلوب التعامل في الحرب، وقد أوضحنا ذلك مفصّلًا في التمهيد لهذا الكتاب وأن تصورات الجهاديين خرجت من مفهوم الجهاد وممارساته وانزلقت إلى مفهوم الحرب وسلوكياتها، وبهذا انفصل فقههم الخاص عن الأخلاق، فلا حديث عن أخلاقيات في الحرب.

انتقى منظرو العنف هذين النصين المُشكلين أو المتشابهين ـ وفق نظام التقليد وقواعده ـ وجعلوهما مدار الإسلام ككل، وأعادوا بناء مفهوم الرسالة والسنة النبوية بناء عليهما، فلو اقتصرنا على الحديث النبوي فقط فسنجد نصوصًا عديدة توضح الغرض من إرسال النبي، وتحمل غايات متعددة تتعارض مع هذين النصين المذكورين، من تلك النصوص: **«بُعثت بجوامع الكلم، ونُصرت بالرعب...»**[١٥]، وقِيلَ: يا رسول الله ادْعُ على المشركين. قال: **«إني لم أُبْعَثْ لَعَّانًا، وإنما بُعِثْتُ رحمة»**[١٦]، وقال: **«إنما بُعِثْتُ مُبَلِّغًا ولم أُبْعَثْ مُتَعَنِّتًا»**[١٧]، وقال: **«إنما بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ صالح الأخلاق»**[١٨]، وقال: **«إنما بُعثت رحمة مهداة»**[١٩]، وقال: **«إنما بعثت رحمة ولم أبعث عذابًا»**[٢٠]، وقال: **«إنما بُعِثْتُ بالحنيفية السَّمْحَة»**[٢١]، إلى غير ذلك من الأحاديث التي توضح علة بعثته أو وظائفه ﷺ، وكلها وظائف أخلاقية وسلمية، ما يجعل من النصين اللذين

---

(١٤) قطب، في ظلال القرآن، ج٣، ص١٧٤١.

(١٥) البخاري، الصحيح، ج٩، ص٩١، ومسلم، الصحيح، ج١، ص٣٧١.

(١٦) رواه مسلم، الصحيح، ج٤، ص٢٠٠٦.

(١٧) رواه عبد الرزاق، الأمالي في آثار الصحابة، تحقيق مجدي السيد إبراهيم، القاهرة: مكتبة القرآن، ص٦٠.

(١٨) رواه أحمد في المسند، ج١٤، ص٥١٣، والبزار، ج١٥، ص٣٦٤،

(١٩) البزار، ج١٦، ص١٢٢، والطبراني، المعجم الأوسط، ج٣، ص٢٢٣

(٢٠) البزار، ج١٧، ص١٥٢

(٢١) الطبراني، المعجم الكبير، ج٨، ص١٧٠، و٢٢٢.

يستشهد بهما منظرو العنف نصين هامشيين بالنظر لمجموع هذه النصوص، دون الدخول في ثبوتهما وسياقهما وتأويلهما.

وقد فصل القرآن الكريم في نحو مئة آية الحرية الدينية، ومنها ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، و﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩]، و﴿وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسۡلَمۡتُمۡۚ فَإِنۡ أَسۡلَمُواْ فَقَدِ ٱهۡتَدَواْۖ وَّإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّمَا عَلَيۡكَ ٱلۡبَلَٰغُۗ وَٱللَّهُ بَصِيرُۢ بِٱلۡعِبَادِ﴾ [آل عمران: ٢٠]، وهو ما يعني أن ذينك الحديثين يشيران إلى معنى معزول وهامشي وليسا على ظاهرهما، وقد وضعَ هؤلاءِ الحديثين في مناقضة القرآن والسنة النبوية ووضعوا الأصل الموهوم في مناقضة الأصل القطعي.

ب ـ تحريف الأدلة عن مواضعها

التحريفُ صفةٌ مركزية ملازمة لمنظري العنف وجماعاته، وقد تحدث الشاطبي عن هذا الأصل الذي وقع فيه عامة «أهل الزيغ» من الفرق عبر التاريخ، أي الخارجين عن التقليد باصطلاحنا في هذا الكتاب، وذلك «بأن يَرد الدليل على مناطٍ فيُصرف عن ذلك المناط إلى أمر آخر مُوهمًا أن المناطَين واحدٌ، وهو من خفيّات تحريف الكلم عن مواضعه والعياذ بالله. ويَغلب على الظن أن من أقر بالإسلام ويَذمّ تحريف الكَلِم عن مواضعه: لا يلجأ إليه صُراحًا إلا مع اشتباهٍ يَعرض له أو جهلٍ يصدّه عن الحق مع هوىً يُعميه عن أخذ الدليل مأخذَه، فيكون بذلك السبب مبتدعًا»[٢٢]. وأمثلة هذا كثيرةٌ في نصوص منظري العنف، حتى قال أحدهم في نقده لتنظيم الدولة: «وقد أخذوا بلا فهم ولا تدقيق عموماتِ ما قاله أهل الطريق»[٢٣] من الجهاديين.

الفكرة المركزية لجماعات العنف هي تكفير كل مَن حكم بالقوانين؛ استنادًا إلى قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، وجعلوا ذلك نصًّا في تكفير جميع الحكام اليوم والراضين بحكمهم، ولكن فهم الجماعة المسلمة ـ تاريخيًا ـ لـ «الحكم بما أنزل الله» فيه تفصيل وليس حكمًا عامًّا، ولذلك قيل لابن عباس: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ

---

(٢٢) الشاطبي، الاعتصام، ج٢، ص٥٩.

(٢٣) أبو قتادة، ثياب الخليفة، ص١٠.

ﷲَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ قال: «كُفره ليس كمن كفر بالله واليوم الآخر»، وعن عطاء بن أبي رباح قال: «كفرٌ دون كفر، وفسقٌ دون فسق، وظلمٌ دون ظلم»، وقال طاووس: «كفرٌ لا يُخرج من الملة»[٢٤]، ومعنى ذلك أن الحكم بغير ما أنزل الله يحتمل أن يكون متمحضًا للكفر بأن يعتقد أن فعله هذا أفضل من حكم الله أو مساوٍ له أو أن يكون جاحدًا لحكم الله، ويحتمل أن يكون الحكمُ غير متمحض؛ كأن يكون باجتهادٍ أو عن جهلٍ أو تحت إكراهٍ أو نحوه. ثم إنه لا ملازمة في الشريعة بين التكفير كشرط للإيمان وبين سلب الكافر حقوقه. ولهذا جعل أهل السنة والجماعة من عقيدتهم أن الحاكم لا يَكفر إلا إذا صدر عنه كفرٌ بَوَاحٌ لا يحتمل التأويل، وأما ما يصدر عنه من أحكام فإن وافق الشرع وجب الالتزام به، وإن خالف فلا طاعة له ويُنكَر عليه ذلك التشريع المخالف وفق قواعد الأمر والنهي في الفقه الإسلامي.

ومن أظهر الأمثلة التي تَتَابع عليها منظرو العنف إسقاطُ وقائع تاريخية محددة على دول اليوم؛ لإثبات كُفرها ووجوب الخروج عليها؛ لأنها تحولت إلى دار كفر أو حرب. فقد استعاد عبد السلام فرج حادثة حكم التتار بالياسق[٢٥]، واستعاد أبو بكر ناجي ظهور حوادث الردة قبيل وفاة النبي ﷺ لإثبات أن مجتمعاتنا في أوضاع شبيهة بها، وأنهم بحاجة إلى الإثخان وإراقة الدماء[٢٦]، واستعاد أبو عبد الله المهاجر نموذج الدولة العبيدية في المغرب الذي «أجمع أهل العلم يومئذ على كفرهم وردتهم، وأن تلك البلاد غَدَت باستيلائهم عليها وعلو كلمتهم فيها دارَ كفر وحرب»؛ رغم أنهم كانوا ينتسبون لآل البيت[٢٧]، والأمثلة الثلاثة تسعى لإثبات فكرة واحدة وفق منهجية واحدة هي تحريف الوقائع التاريخية وعَزْلها عن سياقها.

فالتتار كانوا قومًا وثنيين أصلًا، وارتكبوا من الجرائم والفظائع ما جعلت ابن الأثير الجزري يتحدث فيها عن «نَعْي الإسلام والمسلمين»، ووصفَ من جرائمهم أن «هؤلاء لم يُبقوا على أحد، بل قتلوا النساء والرجال والأطفال،

---

(٢٤) سفيان الثوري، تفسير الثوري، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م)، ص١٠١.

(٢٥) فرج، الفريضة الغائبة، ص٥ وقد نقل في ذلك عن ابن كثير وابن تيمية، والياسق سياسات ملكية مأخوذة من ملكهم جنكيز خان، وهو عبارة عن كتاب مجموع من أحكام قد اقتبسها من شرائع شتى من اليهودية والنصرانية والملة الإسلامية وغيرها وفيها كثير من الأحكام أخذها من مجرد نظره وهواه.

(٢٦) ناجي، إدارة التوحش، ص٣٢.

(٢٧) المهاجر، ص٢١.

وشقوا بطون الحوامل، وقتلوا الأجنّة» إلى غير ذلك مما قال: إن «التواريخ لم تتضمن ما يقاربها ولا ما يدانيها»[٢٨]، وساق نحوَ ذلك ابنُ تيمية نفسه وقال: «اعتقاد هؤلاء التتار في جنكيز خان كان عظيمًا؛ فإنهم يعتقدون أنه ابن الله من جنس ما يعتقده النصارى في المسيح»[٢٩]، وقد رأى العلماء في عصرهم أن تظاهرهم بالإسلام وحكمهم بالياسق لم يُغيّر من حقيقة الأمر شيئًا؛ لأنهم رأوا من الدلائل ما يتنافى مع ادعائهم ويدلّ على استحلالهم وكفرهم، فلا يمكن المشابهة بين التتار ودولة مصر ـ في حالة «فرج» ـ إلا على سبيل التحريف وحمْل كلام ابن تيمية وغيره على غير محمله.

أما العُبيديون فقد حكى الإمام الذهبي أنه «قد أجمع علماء المغرب على محاربة آل عبيد؛ لِمَا شَهروه من الكفر الصُّرَاح الذي لا حِيلة فيه، وقد رأيتُ في ذلك تواريخ عدة يُصدّق بعضها بعضًا، وعوتب بعض العلماء في الخروج مع أبي يزيد الخارجي فقال: وكيف لا أخرج وقد سمعتُ الكفر بأذنيّ؛ حضرتُ عقدًا فيه جمْع من سُنّة ومشارقة، وفيهم أبو قُضاعة الداعي، فجاء رئيس، فقال كبير منهم: إلى هنا يا سيدي ارتفع إلى جانب رسول الله ـ يعني: أبا قضاعة ـ فما نَطَق أحد»[٣٠]، وقد ذكرتْ كتب التراجم تفاصيل عديدة تحيل إلى هذا المعنى، من ذلك ما وصفه القاضي عياض بقوله: «كان أهل السنة بالقيروان أيام بني عبيد في حالة شديدة من الاهتضام والتستر، كأنهم ذمة، تجري عليهم في كثرة الأيام مِحَن شديدة. ولما أظهر بنو عبيد أمرهم ونصبوا حُسينًا الأعمى السبّاب ـ لعنه الله تعالى ـ في الأسواق للسب بأسجاعٍ لُقّنها، يوصَل منها إلى سبِّ النبي ﷺ في ألفاظ حفظها، كقوله ـ لعنه الله ـ: العنوا الغار وما وعى، والكساءَ وما حوى، وغير ذلك. وعُلّقت رؤوس الأكباش والحُمُر على أبواب الحوانيت، عليها قراطيس معلّقة مكتوبٌ فيها أسماء الصحابة، اشتد الأمر على أهل السنة، فمن تكلم أو تَحَرك قُتل ومُثّل به»[٣١]،

---

(٢٨) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧، ج١٠، ص٣٣٣.

(٢٩) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٨، ص٥٢١.

(٣٠) الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرين، ط٣، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥)، ج١٥، ص١٥٥.

(٣١) القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق محمد بن شريفة وآخرين، المحمدية: مطبعة فضالة، ١٩٧٠، ج٥، ص٣٠٣.

أي أن حال الدولة العبيدية مفارقٌ ـ في كليته ـ لحال الدول المعاصرة، وهو ما يجعل من أي مشابهة تحريفًا للوقائع.

وأما المشابهة بين حوادث الردة زمن النبي والحكم بردة المجتمعات الإسلامية في الحاضر ففيها تحريفٌ شديدٌ؛ لأن مسيلمة الكذاب كان قد ادّعى النبوة في زمن النبي ﷺ، ولم يَلبث أبو بكر أيامًا قلائل في الخلافة «حتى ارتدت العرب على أعقابها كفارًا، فمنهم من ارتد وادعى النبوة، ومنهم من ارتد ومنع الزكاة. قال: فارتدت بنو أسد ورَأسوا على أنفسهم طُليحةَ بن خويلد الأسدي، وهو الذي ادعى النبوة في أرض بني أسد، وارتدت فزارة ورأسوا عليهم عُيَينة بن حصن الفزاري، وارتدت بنو عامر وغطفان ورأسوا على أنفسهم قرة بن سلمة القشيري، وارتدت بنو سليم ورأسوا على أنفسهم الفُجاءة بن عبد ياليل السّلمي، وارتدت طائفة من بني تميم ورأسوا عليهم امرأة يقال لها سَجاح، وارتدت طائفة من كِنْدة ورأسوا على أنفسهم الأشعث بن قيس وغيره من ملوك كندة، وارتدت بنو بكر بن وائل بأرض البحرين ورأسوا على أنفسهم الحَكَم بن زيد من بني قيس بن ثعلبة، واجتمعت بنو حنيفة إلى مُسيلمة الكذاب بأرض اليمامة، فقلدوه أمرهم وادعى أنه نبيهم»[٣٢]. فأين هذه الحال من حال دول اليوم التي يشيع فيها الإسلام والتدين وتفشو فيها الشعائر؟!.

يتحدث أبو بكر ناجي عن أن «قياسِ جهادِ الحاكمِ إذا ارتد على أحكامِ دفعِ ظلمِ الحاكمِ المسلمِ الظالم» هو تحريفٌ جاء به أعداء «أهل التوحيد والجهاد» لا سلفَ لهم به، ويحاول دفع هذا التحريف الذي أصاب فهم المسلمين بالقول: «إن الخروج على الحاكمِ المرتد جهادُ دَفْعٍ مأمور به، وهو فرض عينٍ على الأمةِ ما لم تتحقق الكفاية، وقد نقل ابن حجَرٍ الإجماع على ذلك بقوله: (ينعزلُ الإمام بالكفرِ إجماعًا فيجب على كلِّ مسلمٍ القيام في ذلك، فمن استطاع فله الثواب، ومن عجز فعليه الهجرةُ، ومن داهن فعليه الإثم)»[٣٣]، ولكن التحريف الذي وقع فيه «ناجي» هنا هو أن ابن حجر يتحدث عن هذا تعليقًا على حديث «إلا أن تروا كفرًا بوَاحًا» وفي رواية «صُراحًا»، وشرح ذلك بأنه «ظاهر بادٍ»، و«فيه برهانٌ، أي نصُّ آية أو خبر صحيح لا

---

(٣٢) الواقدي، الردة مع نبذة من فتوح العراق وذكر المثنى بن حارثة الشيباني، تحقيق يحيى الجبوري، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٠، ص٤٨ ـ ٥٠.

(٣٣) ناجي، ص١٠٧ ـ ١٠٨.

يحتمل التأويل» قال ابن حجر: «ومقتضاه أنه لا يجوز الخروج عليهم؛ ما دام فِعلهم يحتمل التأويل»[٣٤]، فكلام ابن حجر عامٌّ في من تثبت ردته من الحكام صراحةً دون تأويل، وبأمر قطعي ليس اجتهاديًّا، ونقاشُ منظّري العنف إنما هو في تكفير هؤلاء الحكام بعينِهم؛ لمجرد حكمهم بالقوانين، وهذا لا يحتمله كلام ابن حجر إطلاقًا، وتحميله له إنما هو تحريفٌ للكلم عن مواضعه.

ومِن أظهرِ تحريف النصوص عن مواضعها، سواءٌ كانت من القرآن والسنة أم من نصوص الفقهاء، ما ساقه أبو عبد الله المهاجر عبر صفحات[٣٥] لإثبات وجوب قَصْد الكفار بالقتل، وأن علة قتالهم هي الكفر ليس إلا، ومن المعروف المشهور أن علة الجهاد عند جمهور الفقهاء هي الحِرَابة لا الكفر، قال الإمام ابن تيمية: «وأما من لم يكن من أهل الممانعة والمقاتلة... فلا يُقتل عند جمهور العلماء؛ إلا أن يقاتل بقوله أو فعله وإن كان بعضهم يرى إباحة قتل الجميع لمجرد الكفر؛ إلا النساء والصبيان. والأولُ هو الصواب؛ لأن القتال هو لمن يقاتلنا إذا أردنا إظهار دين الله كما قال الله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾»[٣٦]. ولكن لما كفّر هؤلاء الأنظمة القائمة وحولوا الدول الإسلامية إلى دار كفر، أسقطوا كل عهودها ومواثيقها وأصبح كفار العالم بأسره لا عصمة لهم عندهم؛ لأن الذمة والأمان والعهد إنما يمنحها الإمام الشرعي مع وجود دار الإسلام، بل أضحت دماء المرتدين ـ عندهم ـ أرخصَ من دماء الكفار الأصليين.

ومن أمثلة تحريفهم الكثيرة: استدلالُهم بآية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ۞ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ فَأْذَنُوا۟ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٨ ـ ٢٧٩] لتسويغ الخروج على المجتمع المسلم وقتاله. قال أبو بكر ناجي: «قال أهل العلم تعليقًا على هذه الآية: إن ذلك ليس فقط في من يستحل الربا؛ بل وفي من فعَله؛ فقد اتفقت الأمة أن من يفعل المعصية يُحارَب كما لو اتفق أهل بلد على التعامل بالربا»[٣٧]، وقد سبق إلى هذا المعنى محمد عبد السلام فرج الذي

(٣٤) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق محب الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة، ج١٣، ص٨، و١٢٣.

(٣٥) انظر: المهاجر، ص٢٩ ـ ٣٨، وناجي، ص٣١.

(٣٦) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٨، ص٣٥٤.

(٣٧) ناجي، ص١٠٥.

استعان في ذلك بنصٍّ لابن تيمية بخصوص قتال التتار جاء فيه: «وقد اتفق علماء المسلمين على أن الطائفة إن امتنعت عن بعض واجبات الإسلام الظاهرة المتواترة، فإنه يجب قتالها»[٣٨].

وقد تَرَكّبت المسألة في ذهن هؤلاء من مستويين: نظري وعملي، فالمستوى النظري تَأسس على فكرة الحاكمية وما نَتَج عنها من تكفير الحكام والأنظمة، ومن أن مَن لا يعملُ بما يعتقد أو يتلفظ ليس مؤمنًا، وهو ما نص عليه سيد قطب بقوله: «فالذين يفرّقون في الدين بين الاعتقاد والمعاملات ليسوا بمؤمنين؛ مهما ادعوا الإيمان وأعلنوا بلسانهم أو حتى بشعائر العبادة الأخرى أنهم مؤمنون!»[٣٩]، فاندرجت كل المعاصي الصادرة عن المسلمين في هذا المعنى، وأن من يفعلها يُقاتَل عليها وإن لم يكن يستحلّها؛ لأنه إذا استحلها كان كافرًا ويُقتَل لردته. أما المستوى العمليّ، فهو أنهم لما كفّروا الحكام والأنظمة: أسقطوا ولايتهم ونَهَضوا بوظائفهم الثابتة لهم ـ فقهًا ـ، ومنها واجب تغيير «المنكَر» بالقوة، والخروج على الجماعة ومقاتلتها لإعادتها إلى حظيرة الشريعة المهجورة، ومستندُهم في ذلك المسألةُ التي اشتُهرت بمسألة «قتال الطائفة الممتنعة» التي انفرد بها الإمام ابن تيمية ولم نجد مَنْ سبقه إليها في الموروث الفقهي المذهبي.

ويرجع تحريف الجهاديين لهذا المعنى إلى ثلاثة أمور:

الأمر الأول: أن منظّري العنف إذا نَقَلوا عن التقليد الفقهي فيجب عليهم أن يلتزموا بالصورة المجموعة التي ينقلونها لا أن ينتقوا منها بعض أجزائها، فأهل الفقه إنما يجعلون ذلك موكولًا إلى الحاكم أو الإمام، وليس لآحاد الناس أو مجموعاتهم. ولذلك «قال ابن خُوَيْزِمَنْداد: ولو أن أهل بلد اصطلحوا على الربا؛ استحلالًا: كانوا مرتدين، والحكمُ فيهم كالحكم في أهل الردة، وإنْ لم يكن ذلك منهم استحلالًا: جازَ للإمام محاربتهم»[٤٠]، فجعل هو وغيره ذلك موكولًا إلى الإمام حَصْرًا، واجتهادُ مجموعةٍ بتكفير الإمام والنظام لا يُسوّغ شرعية قتالها هي للجماعة؛ بحجة غياب الإمام أو رِدته؛ لأن التقليد الفقهي لا يُجيز ذلك.

---

(٣٨) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٨، ص٥٤٤، وانظر: عبد السلام فرج، ص٦.

(٣٩) قطب، في ظلال القرآن، ج١، ص٣٣٠.

(٤٠) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٦٤م، ج٣، ص٣٦٣ ـ ٣٦٤.

الثاني: أن «ناجي» وغيره أطلقوا ذلك في كل معصية وذلك ليس صحيحًا، فالمعصية التي تحدث عنها ابن تيمية إنما هي المنكرات المُجْمَع عليها، والظاهرة المتواترة، وواجباتُ الدين ومحرّماته التي لا عذر لأحد في جحودها وتَركها، والتي يَكفر الجاحد لوجوبها، إلى غير ذلك من ألفاظه هو، المتفرقة في مجموع الفتاوى. ومن هذا الباب لم يكن مجرد تَرك الشعائر ـ على العموم ـ مُوجبًا للقتال عند الفقهاء؛ وإنما الشعائر الواجبة فقط، و«ليس كل ما كان من الشعائر يكون واجبًا، فالشعائر منقسمة إلى واجب كالصلوات الخمس والحج والصيام والوضوء، وإلى مُسْتَحبّ كالتلبية وسَوْق الهدي وتقليده، وإلى مُخْتَلف فيه كالأذان والعيدين وَالأُضْحِيَّة والختان»[41]، ولهذا اختلفوا في ما لو اجتمع أهل بلد على ترك صلاة العيد، فمَن قال: إنها سنة مؤكدة، لم يرَ قتال الإمام لأهل البلد التاركين لها.

الثالث: أن الكلام عن «الطائفة الممتنعة» أي التي لها مَنَعةٌ، والامتناعُ هو الخروج عن السلطة الشرعية أو ما يُعبر عنه الفقهاء بكونه «في قبضة الإمام»، ولذلك تَحدّث ابن تيمية في السياق نفسه عمن «لم يكن من أهل الممانعة والمقاتلة كالنساء والصبيان والراهب والشيخ الكبير والأعمى والزَّمِن ونحوهم»[42]، أي أنه يرى الممانعة هي المقاتلة والخروج على الجماعة، ولذلك مثّل لتلك الطائفة الممتنعة بمثالَي مانعي الزكاة والخوارج، ثم قال: «ولم يُحرّض إلا على قتال أولئك المارقين الذين خَرجوا من الإسلام وفارقوا الجماعة واستحلوا دماء مَن سواهم من المسلمين وأموالهم. فثبَت بالكتاب والسنة وإجماع الأمة أنه يقاتَل مَن خرج عن شريعة الإسلام وإن تكلم بالشهادتين»[43]، أي تحت قيادة الإمام وللحفاظ على الجماعة، لا باجتهادٍ خاصّ صادرٍ من غير أهله في غير محله.

وقد أكّد هذا المعنى ابنُ عابدين حين قال: «ظَهَر أن ما في الشام من جبل تَيم الله المسمى بجبل الدروز وبعضِ البلاد التابعة: كلها دارُ إسلام؛ لأنها وإن كانت لها حكامٌ دُرُوز أو نصارى، ولهم قضاة على دينهم، وبعضهم يُعلنون

---

(41) ابن القيم، تحفة المودود في أحكام المولود، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، دمشق: دار البيان، 1971، ص171 ـ 172، 179.

(42) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج28، ص354.

(43) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج28، ص357 ـ 358.

بشَتم الإسلام والمسلمين، لكنهم تحت حكم ولاة أمورنا، وبلادُ الإسلام محيطةٌ ببلادهم من كل جانب، وإذا أراد وليُّ الأمر تنفيذَ أحكامنا فيهم نفّذها»[٤٤]، ما يعني أنّ الطوائف التي لم تلتزم بأحكام الشريعة ولم تخرج على السلطة لا تُسمى ممتنعة، وقتالهم إنما يكون إذا قاتلوا وخرجوا عن سلطة الإمام، ويمتنع قتالهم إذا لم يقاتلوا ولم يكن لهم سلاحٌ.

والأمثلة على تحريف المعاني ونصوص الفقهاء لا تنتهي، ولم نُرِد استقصاءها، بل ذِكْر أمثلة بارزة تدل عليها في قضايا جوهرية.

ت ـ تحميل النصوص ما لا تحتمله

من أمثلة تحميلهم للنصوص ما لا تحتمله استدلالُهم بحديث «جئتكم بالذبح» ـ كما سَبَق ـ لإثبات أنه دالٌّ على أن الشدة والغلظة وسفك الدماء مقصودٌ له ﷺ، وهو من أغرب التأويلات وتحريف مدلولات النصوص بعد عَزلها عن سياقها، ولذلك سنوضح سياق الحديث؛ لأنه لا يُفهم من دونه، وقد وقع الاختلاف في الحديث سياقًا وإسنادًا على ثلاثة أنحاء؛ ما يدلّ على أن سياق الحديث مُشكلٌ.

أولها: حديث يحيى بن عروة، عن أبيه، عن عبد الله بن عمرو، قال: «قلت: ما أكثر ما رأيتَ قريشًا أصابت من رسول الله ﷺ فيما كانت تُظهر من عداوته؟ قال: قد حضرتهم وقد اجتمع أشرافهم في الحِجر، فذكروا رسول الله ﷺ، فقالوا: ما رأينا مثل ما صبرنا عليه من هذا الرجل قط، سفّه أحلامنا، وشتم آباءنا، وعاب ديننا، وفرّق جماعتنا، وسبّ آلهتنا. لقد صبرنا منه على أمر عظيم، أو كما قالوا. فبينا هم في ذلك إذ طلع رسول الله ﷺ، فأقبل يمشي حتى استلم الركن، فمر بهم طائفًا بالبيت، فلما أن مر بهم غمزوه ببعض القول، قال: وعرفت ذلك في وجهه، ثم مضى ﷺ، فلما مر بهم الثانية غمزوه بمثلها، فعرفت ذلك في وجهه، ثم مضى ﷺ، فلما مرّ بهم الثالثة غمزوه بمثلها، ثم قال: «أتسمعون يا معشر قريش؟ أمَا والذي نفسُ محمد بيده، لقد جئتكم بالذبح» قال: فأخذتِ القومَ كلمتُه حتى ما منهم رجل إلا لكأنما على رأسه طائر واقع، حتى إن أشدهم فيه وطأة قبل ذلك يتوقاه بأحسن

---

(٤٤) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٢، ج٤، ص١٧٥.

ما يُجيبُ من القول، حتى إنه ليقول: انصرف يا أبا القاسم، انصرف راشدًا، فوالله ما كنتَ جَهُولًا، فانصرف رسول الله ﷺ حتى إذا كان من الغد اجتمعوا في الحِجر وأنا معهم، فقال بعضهم لبعض: ذكرتم ما بلغ منكم، وما بلغكم عنه، حتى إذا بادأكم بما تكرهون تركتموه، وبينا هم في ذلك إذ طلع عليهم رسول الله ﷺ، فوثبوا إليه وَثْبة رجل واحد وأحاطوا به يقولون له: أنت الذي تقول كذا وكذا؛ لِمَا كان يَبْلغهم عنه من عيب آلهتهم ودينهم؟ قال: «نعم، أنا الذي أقول ذلك». قال: فلقد رأيت رجلًا منهم أخذ بمَجمع ردائه، وقال: وقام أبو بكر الصديق ﷺ دونه يقول وهو يبكي: أتقتلون رجلًا أن يقول: ربي الله؟ ثم انصرفوا عنه، فإن ذلك لأشدُّ ما رأيت قريشًا بلغت منه قط»[٤٥].

وثانيها: حديث أبي سلمة، عن عمرو بن العاص، قال: ما رأيت قريشًا أرادوا قتل رسول الله ﷺ إلا يومًا رأيتهم وهم جلوس في ظل الكعبة ورسول الله ﷺ يصلي عند المقام، فقام إليه عقبة بن أبي مُعَيط، فجعل رداءه في عنقه، ثم جَذَبه حتى وجب لركبتيه ﷺ، وتَصَايح الناس، فظنوا أنه مقتول، قال: وأقبل أبو بكر ﷺ يشتد حتى أخذ بضَبْعَي رسول الله ﷺ من ورائه، وهو يقول: **«أتقتلون رجلًا أن يقول ربي الله»**، ثم انصرفوا عن النبي ﷺ، فقام رسول الله ﷺ، فلما قَضَى صلاته مر بهم وهم جلوس في ظل الكعبة، فقال: **«يا معشر قريش أما والذي نفسي بيده، ما أُرسلت إليكم إلا بالذبح»**، وأشار بيده إلى حلقه، فقال له أبو جهل: يا محمد، ما كنت جَهولًا. فقال رسول الله ﷺ: **«أنت منهم»**[٤٦].

وثالثها: حديث ابن عباس: أن الملأ من قريش اجتمعوا في الحِجر فتعاهدوا باللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى: لو قد رأينا محمدًا قمنا إليه قيام رجل واحد فلم نُفارقه حتى نَقتله، قال: فأقبلت فاطمة تبكي حتى دخلت على أبيها فقالت: هؤلاء الملأ من قومك في الحِجر قد تعاهدوا: أنْ لو قد رأوك

---

(٤٥) رواه ابن حبان، الصحيح، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرين، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨، ج١٤، ص٥٢٦، وأحمد، المسند، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرين، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١، ج١١، ص٦١٠، والبزار، المسند، تحقيق محفوظ الرحمن زين وآخرين، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٩٨٨، ج٦، ص٤٥٦.

(٤٦) ابن حبان، الصحيح، ج١٤، ص٥٢٩، وأبو يعلى، المسند، تحقيق حسين سليم أسد، دمشق: دار المأمون للتراث، ١٩٨٤، ج١٣، ص٣٢٤، وانظر: البخاري، خلق أفعال العباد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، الرياض: دار المعارف، ص٧٥. والضَّبْع: وسط العضُد، وقيل: هو ما تحت الإبط.

قاموا إليك فقتلوك، فليس منهم رجل إلا قد عرف نصيبه من دمك، قال: «يا بُنَية أَدْني وَضوءًا» فتوضأ، ثم دخل عليهم المسجد، فلما رأوه قالوا: هو هذا، هو هذا. فخفضوا أبصارهم، وعُقِروا في مجالسهم، فلم يرفعوا إليه أبصارهم، ولم يَقم منهم رجل، فأقبل رسول الله ﷺ حتى قام على رؤوسهم، فأخذ قبضة من تراب فحَصَبهم بها، وقال: «شاهت الوجوه». قال: فما أصابت رجلًا منهم حَصَاة إلا قُتل يوم بدر كافرًا»[٤٧].

فواضحٌ الاختلاف في سياق الحديث، والاختلاف في إسناده، ولم نستقص هنا رواياته وقد أحصاها الحافظ ابن حجر، ففيها الاختلاف على المسؤول في الحديث، ففي إحداها: سُئل عمرو، وفي أخرى: سُئل عبد الله بن عمرو، وهو ما دفع الحافظ ابن حجر إلى القول: «يَحتمل أن يكون عروة سأله مرة وسأل أباه أخرى، ويؤيده اختلاف السياقين، وقد ذكرتُ أن عبد الله بن عروة رواه عن أبيه بإسناد آخر عن عثمان، فلا مانع من التعدد»، ثم رأى في رواية ابن عباس دليلًا آخر على تَعَدد الحادثة[٤٨]، وهو مَخْرجٌ للتَخَلُّصِ من الإشكال واتهامِ الرواة!.

وقد حمَل منظرو العنف لفظ الحديث على ظاهره ـ أي «الذبح» على الحقيقة ـ حتى قال «المهاجر» دون مبالاةٍ: «وصِفَة الذبح معروفة لا يتمارى فيها اثنان»[٤٩]، فقد تجاهل هؤلاء الاختلافَ المحيط بالحديث لجهتين: سياقه المشكل والمُختَلَف فيه، ومعناه ومدلوله الذي يجب أن يُفهم في ضوء سياقه أولًا، وفي ضوء باقي نصوص الشريعة ثانيًا.

أما المعنى الذي فهمته جماعات العنف من الحديث فهو مردود؛ لعدة أوجه: أولها: ما ذكرناه من قبل عن مقصود بعثة رسالته ﷺ، وأنها رسالةُ رحمة، وأنه لا إكراهَ فيها مما هو متواترٌ معنىً ونصًا، وهو ما يتنافى مع ظاهر لفظ «الذبح». ثانيها: أنه ﷺ لم يَفعل ذلك لا في مكة ولا في غيرها، أي أننا لو حملناه على ظاهر اللفظ فقد خالف فعلُه قولَه. ثالثها: أنه صحّ عنه ﷺ أنه كان يدعو لقومه بالهداية ويحرص عليهم وقد حكى القرآن والسنة من أحواله

---

(٤٧) أحمد، المسند، ج٥، ص٤٤٢، وج٤، ص٤٨٧، وابن حبان، الصحيح، ج١٤، ص٤٣٠، والحاكم، المستدرك، تحقيق عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠، ج٣، ص١٧٠.

(٤٨) ابن حجر، فتح الباري، ج٧، ص١٦٩.

(٤٩) المهاجر، ص٢٧٤.

تلك، ففي القرآن: ﴿فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا۟ بِهَٰذَا ٱلْحَدِيثِ أَسَفًا﴾ [الكهف: ٦]، و﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَٰتٍ﴾ [فاطر: ٨]. وقد تَواتر من سلوكه ﷺ ورحمته وإشفاقه في معاملة قومه المشركين في الفترة المكية ما يتعارض مع ظاهر هذا الحديث الذي ينتمي للفترة المكية نفسها، وقد تحدث القرآن عن ذلك المعنى بقوله: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤]. خامسها: أنه في هذه الفترة المكية كان مَهيض الجناح مُستضعَفًا قليل الأتباع لا يَقدر أن يهدد قادة قريش بما لا يملك إنزاله بهم فيما لو أراد ذلك، فكيف يهددهم بما يفوق قُدُراته الذاتية، ولاسيما أنه هاجر فيما بعد نجاةً من ائتمارهم به وسعيهم لقتله؟. سادسها: أننا لو نظرنا إلى السياق الكلي للحديث سنجد أن معنى الذبح هو الهلاك، وهو ما وقع فيما بعد، بعد الإذن بالقتال ونشوب المعارك، ومن ثم قُتل هؤلاء في بدر كما تَذكر رواية ابن عباس، أي أنه هدّد أناسًا مخصوصين بأعيانهم حاولوا اغتياله وتَولوا كِبر الصد عن دعوته قَضَوا لاحقًا في معركة بدر، وقد فَهم نحوَ هذا عبدُ القاهر الجرجاني (٤٧١هـ): حين قال: «ليموت من مات بعد استبانة، ويعيش من عاش بعد استبانة، وذلك تتمّةُ وعد الله تعالى بهلاك قريش في قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَعْبَؤُا۟ بِكُمْ رَبِّى لَوْلَا دُعَآؤُكُمْ ۖ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًۢا﴾ [الفرقان: ٧٧]، وقال ﷺ: «والله لقد جئتكم بالذّبح»»[٥٠].

ومن الأمثلة العجيبة على تحريف معاني النصوص ـ باستخفاف ـ: استدلالُ أبي عبد الله المهاجر بحديث: «من جامع المشرك وسكن معه فهو مثله»[٥١] ونحوِه في معناه، وحديثِ «لا تنقطع الهجرة ما قوتل الكفار»[٥٢] ونحوِه في معناه، لإثبات أن «من بَدَائه أحكام الإسلام انقسام العالم ـ إلى أن يأتي أمر الله ـ إلى دارين: دار إسلام ودار كفر وحرب»[٥٣]، وهذا فهمٌ عجيبٌ؛ لأن الحديث

(٥٠) عبد القاهر الجرجاني، دَرْجُ الدُّرر في تفسير الآيِ والسُّوَر، تحقيق طلعت صلاح الفرحان ومحمد أديب شكور أمرير، عمان: دار الفكر، ٢٠٠٩، ج١، ص٧٣٦.

(٥١) رواه أبو داود، السنن، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، بيروت: مكتبة صيدا، ج٣، ص٩٣.

(٥٢) رواه النسائي، السنن الكبرى، تحقيق حسن عبد المنعم شلبي، بيروت: الرسالة، ٢٠٠١، ج٧، ص١٧٩، والسنن الصغرى، عناية عبد الفتاح أبو غدة، ط٢، (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٨٦)، ج٧، ص١٤٦، وابن حبان، الصحيح، ج١١، ص٢٠٧.

(٥٣) المهاجر، ص١٧ ـ ١٨.

الأول وأشباهه واردٌ في حالة الحرب لا لمجرد الكفر، وأنهم اختلفوا في مدلوله فقال بعضهم: معناه من اجتمع مع المشرك ورافقه ووالاه، وقال آخرون: معناه: نكح المشرك، وقال بعضهم: معناه الإقامة معه في دار الكفر، ولكنه خاصٌّ بمن لم يكن قادرًا على إظهار دينه وقدَر على الهجرة، إلى غير ذلك(٥٤).

أما الحديث الثاني فثمة اختلافٌ في لفظه، ففي بعض رواياته: «ما دام العدو يقاتَل» أو «ما قوتل العدو»(٥٥) وليس الكفار، وفي أحاديث أخرى: «لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة»(٥٦)، ما يعني أن معناه ودلالته ستتأثر لجهة وصف العداوة في الأول، ولجهة مفهوم الهجرة التي ستتحول إلى هجرة المعاصي في الثاني، كما أن ثمة حديثًا مخالِفًا له وهو «لا هجرة بعد الفتح ولكن إذا اسْتُنْفِرْتُمْ فَانْفِرُوا»(٥٧)، وقد اختُلِف في الجمع بين أحاديث الباب، قال الحافظ ابن حجر: «قال الخطابي وغيره: كانت الهجرة فرضًا في أول الإسلام على من أسلم؛ لقلة المسلمين بالمدينة وحاجتهم إلى الاجتماع، فلما فَتح الله مكة دخل الناس في دين الله أفواجًا فسقط فرض الهجرة إلى المدينة وبقي فرض الجهاد والنية على مَن قام به أو نَزل به عدو»، قال ابن حجر: «وكانت الحكمة أيضًا في وجوب الهجرة على من أسلم ليَسلم من أذى ذويه من الكفار، فإنهم كانوا يُعذِّبون من أسلم منهم إلى أن يرجع عن دينه... وأشارت عائشة إلى بيان مشروعية الهجرة وأن سببها خوف الفتنة، والحكم يدور مع علته؛ فمقتضاه أن من قدَر على عبادة الله ـ في أي موضع اتفق ـ لم تجب عليه الهجرة منه، وإلا وجبت، ومن ثم قال الماوردي: إذا قدَر على إظهار الدين في بلد من بلاد الكفر فقد صارت البلدُ به دار إسلام، فالإقامة فيها أفضل من الرحلة منها؛ لما يُترجى من دخول غيره في الإسلام»(٥٨).

وأمثلة هذا التحريف كثيرة لا نطيل بها ولكن اكتفينا بما يدل لمسألتين مركزيتين في تفكير هؤلاء.

---

(٥٤) انظر: محمد أشرف العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، بيروت: دار الكتب العلمية، ج٧، ص٣٣٧.

(٥٥) رواه أحمد، ج٣، ص٢٠٦، وج٣٧، ص١٠.

(٥٦) رواه أحمد، ج٢٨، ص١١١، وأبو داود، السنن، ج٣، ص٣، والنسائي، السنن الكبرى، ج٨، ص٦٧.

(٥٧) رواه البخاري، الصحيح، ج٤، ص١٥، ومسلم، الصحيح، ج٣، ص١٤٨٨.

(٥٨) ابن حجر، فتح الباري، ج٧، ص٢٢٩.

ث ـ التمسك بالأحاديث الواهية

ولا يقف مسلك منظّري العنف عند حدود سوء الفهم وتحريف معاني النصوص، بل يتعداه إلى الاحتجاج بالأحاديث الواهية، ومن أبرزها **تَتَابُعهم على الاحتفاء بحديث ابن عمر**: «بُعِثْتُ بالسيف حتى يُعْبَدَ اللهُ لا شريك له، وَجُعِلَ رزقي تحت ظل رُمحي، وَجُعِلَ الذِّلَّةُ، وَالصَّغَارُ على من خالف أمري، ومَنْ تَشَبَّه بقوم فهو منهم»[59]، وهو حديث لا يصحُّ، وقد علق عليه الشيخ شعيب الأرناؤوط بالقول: «إسناده ضعيف على نكارةٍ في بعض ألفاظه»، وقال: «في إسناده عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان اختلفت فيه أقوالُ المجرّحين والمعدّلين، فمنهم من قوّى أمره، ومنهم من ضعّفه، وقد تَغَيّر بأخرة، وخلاصة القول فيه: أنه حسنُ الحديث إذا لم يتفرد بما يُنْكَر، فقد أشار الإمام أحمد إلى أن له أحاديث منكرة، وهذا منها»[60]، وقد رُوي بأسانيد كلها معلولة[61]، ولضعفه لم يَرْوِه أبو داود كاملًا، وإنما اقتصر على رواية الجزء الأخير منه فقط **«من تشبه بقوم فهو منهم»**، وذلك لِمَا لهذا الجزء من شواهد، ولنكارة الجزء الأول[62]، وكذلك فعل البخاري حيث لم يَرْوِه، وذكَر حديث ابن عمر بلفظ: «ويُذْكَر عن ابن عمر، عن النبي ﷺ: **«جُعل رزقي تحت ظل رمحي، وجُعِل الذلة والصَّغَار على من خالف أمري»**»[63]، أي أنه علّقه أولًا، أي ذكره بلا إسناد متصل، وذَكَره بصيغة التمريض أو التضعيف ثانيًا، وحذفَ منه أوله «بُعثت بالسيف» ثالثًا، ما يدل على نكارته؛ فكيف يُبعَث بالسيف وقد قال الله تعالى عنه: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وفي الأحاديث الصحيحة أنه أخبر عن نفسه بأنه إنما بُعث رحمة، وقد أوضحنا أوجه نكارته فيما سبق أثناء الحديث عن اتباع منظري العنف للمتشابهات.

---

(٥٩) رواه أحمد، المسند، ج٩، ص١٢٣، وسعيد بن منصور، السنن، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، الهند: الدار السلفية، ١٩٨٢، ج٢، ص١٧٧، والطبراني، المعجم الكبير، ج١٣، ص٣١٧، ورُوي مرسلًا من حديث طاوس عن النبي ﷺ، رواه ابن أبي شيبة، المصنف، تحقيق كمال يوسف الحوت، الرياض: مكتبة الرشد، ج٤، ص٢١٦، وج٦، ص٤٧٠.

(٦٠) في تعليقه على مسند أحمد، ج٩، ص١٢٣ ـ ١٢٤.

(٦١) زعم بعضهم أن الحافظ ابن حجر حسّن الحديث، وعبارة الحافظ هي: «وله شاهد مرسل بإسناد حسن»، وهذا ليس تحسينًا للحديث، فالمرسل ضعيف عند المحدثين. انظر: ابن حجر، فتح الباري، ج٦، ص٩٨.

(٦٢) أبو داود، السنن، ج٦، ص١٤٤.

(٦٣) البخاري، الصحيح، ج٤، ص٤٠.

ومن مظاهر احتفائهم بأحاديث السيف استدلال أبي مصعب السوري[٦٤] بحديث: «**من أشراط الساعة سوء الجوار وقطيعة الأرحام وأن يُعَطَّل السيف من الجهاد**»[٦٥]، قال أحمد بن حنبل: «ليس هذا بصحيح»[٦٦].

ج ـ أخذ الأدلة ببادِي الرأي

من منهج منظري العنف وجماعاته التعجل وأَخْذ الأدلة ونصوص الفقهاء ببادي الرأي دون تَعمق أو تدقيق أو رعاية لنظام الشريعة، فيتمحورون حول نصوص منتقاة سواءً من نصوص الشارع أم من نصوص الفقهاء، أو نُبَذ من هناك وهناك لا يستقيم لها نظام ولا تتفق مع تصورات التقليد ومذاهب أئمته، وقد قال الإمام ابن تيمية: «قال أحمد بن حنبل: أكثرُ ما يُخطئ الناس: من جهة التأويل والقياس. يريد بذلك أنْ لا يُحكم بما يَدل عليه العامّ والمُطْلَق قبل النظر فيما يَخصه ويُقيّده، ولا يُعمل بالقياس قبل النظر في دلالة النصوص هل تدفعه؟ فإنّ أكثر خطأ الناس تَمَسّكهم بما يَظنونه من دلالة اللفظ والقياس؛ فالأمور الظنيّة لا يُعمل بها حتى يُبحث عن المعارض؛ بحثًا يَطمئن القلب إليه، وإلا أخطأ مَن لم يفعل ذلك، وهذا هو الواقع في المتمسكين بالظواهر والأقيسة، ولهذا جَعل الاحتجاج بالظواهر مع الإعراض عن تفسير النبي ﷺ وأصحابه طريقَ أهل البدع»[٦٧].

٢ ـ تنظيم الدولة: المرجعية والمصادر

إن البحث في هويات جماعات العنف وخلفياتها العلمية والاجتماعية والسياقات التي نشأت فيها وشبكة علاقات أفرادها هي مسائل مهمة لإدراك كيفية نشوء ظاهرة العنف ونظرياته، وقد أشرت إلى جانب من ذلك في الكلام على سيد قطب تحديدًا، ولا أود اتباع المسلك نفسه هنا حتى لا يطول بنا

(٦٤) أبو مصعب، دعوة المقاومة، ص١٥٥٤، وساق العديد من الأحاديث الضعيفة عبر صفحات حتى ص١٥٥٨.

(٦٥) أخرجه ابن مردويه والديلمي عن أبي هريرة ﷺ، كما في: السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، بيروت: دار الفكر، ج٧، ص٤٦٨.

(٦٦) ابن الجوزي، العلل المتناهية، تحقيق إرشاد الحق الأثري، باكستان: إدارة العلوم الأثرية، ١٩٨١، ج٣، ص٣٦٨.

(٦٧) ابن تيمية، الفتاوى، ج٧، ص٣٩٣.

المقام ويخرج عن الإطار الفكري النظري الذي أردنا التركيز عليه وبحث علاقته بالتقليد، لكن يكفي هنا أن نثير جملة ملاحظات في هذا الخصوص:

الأولى: أنه من الجدير بالملاحظة أن عامة المنظرين وأتباعهم قادمون من خارج التقليد العلمي المعروف، وهي سمة عامةٌ جديرة بالبحث.

والثانية: أن بعضهم تلقى تكوينًا عسكريًا، كما في حالة حلمي هاشم (عبد الرحمن شاكر نعم الله) ـ مثلًا ـ الذي درس في كلية الشرطة ووصل إلى رتبة مقدَّم قبل أن يُطرد من الخدمة، وكان على علاقة ببعض أفراد تنظيم الجهاد واعتُقل بسبب ذلك، كما احتكّ بأفراد من الجماعات الإسلامية في السجن خلال حقبة السادات وأدرك خطورة قضية التوحيد وعكف ـ فيما بعد ـ على القراءة في كتب الشريعة والتعمق فيها حتى أضحى أحد منظري تنظيم الدولة[٦٨]، وكتب كتبًا عدة من أهمها «التوقف بين الشك واليقين»، كما نعرف أن فترة أبي عمر البغدادي شهدت انخراط عدد من ضباط الجيش العراقي المنحل من البعثيين في صفوف تنظيم الدولة في العراق، كحجي بكر وأبي مسلم التركماني وأبي مهند السويداوي وغيرهم.

الثالثة: أننا أوضحنا ـ فيما سبق ـ وجود إرث متصل لجماعات العنف، فجميعهم يتفقون على بنية تفكير واحدة في المجمل، وإن اختلفوا في بعض التفاصيل وفي التشكيلات والمسميات التنظيمية وفي الصراع على المشروع أو مناطق النفوذ أو السلطة.

الرابعة: أن أفكار قطب ومرجعيته الفكرية والحركية حاضرة في مجمل تلك التنظيرات كما أشرنا في مواضع عدة، ولذلك رأينا الاقتباس المتكرر عنه لدى عامتهم، ووصية جبهة النصرة بكتاباته، بالإضافة إلى المكون السلفي والوهابي كما سيأتي مزيد توضيح لاحقًا.

الخامسة: أن التيار الجهادي العنيف راكَم ـ عبر هذه العقود ـ أدبيات نظريّة وتجربة عملية أمكن لبعض منظريه أن يدرسها ويؤرخ لها ويقوّمها ويسعى لتطويرها، ومن هنا نشأ ما أسميناه «الفكر الجهادي» حتى صار يأخذ اللاحق

---

(٦٨) انظر: محمد الشافعي، ٤ مصريين يتصدرون الجهاز الفقهي التكفيري لداعش، صحيفة الشرق الأوسط، ١٢ ـ ١٠ ـ ٢٠١٤.

عن السابق، وكوّنوا لأنفسهم مفكرين ورموزًا وفقهاء خاصين بهم، يعتمد بعضهم على بعض ويُثني بعضهم على بعض، ومن هنا سنجد في كتاب «ناجي» ثناءً على أبي قتادة وأبي مصعب، ونقلًا عن سيد قطب وغيره، وسنجد أبا مصعب يقتبس من قطب ويسميه «شهيد الإسلام» أو «الشهيد المعلم»، كما يقتبس من «الإمام الشهيد عبد الله عزام» - كما يلقبه - ويحتفي بتراثه، ويعترف أيضًا بالفضل الفكري الكبير لجماعة الجهاد المصرية عليه شخصيًّا[٦٩]، ويحتفي عبد الله عزام - بدوره - بسيد قطب ويسميه «عملاق الفكر الإسلامي»، وهكذا. فنحن أمام سَنَد متصل من الشخصيات والأفكار والتنظيمات جمعت بينها التجارب المشتركة ووحدة المنبع مع تطويرات في الأفكار والتنظيرات وتطورات في الواقع والمعارك.

ويمكن تأريخ «الفكر الجهادي» بثلاث مراحل نوضحها من نصوص أبي مصعب السوري بأوضح مما صاغه بارتباك: ففي المرحلة الأولى وضع سيد قطب «الأسس الفكرية للتيار الجهادي» إلى منتصف الستينيات، وكانت إضافات الإخوان المسلمين «مجرد تكرار وتفسير وإعادة صياغة»، و«لم تكن - في معظمها - ذات نفَس جهادي». وفي المرحلة الثانية وقعت الإضافات الفقهية التفصيلية أواخر السبعينيات عبر الاستعانة بفقه الإمام ابن تيمية «كأساس للفقه الجهادي على يد تنظيم الجهاد والجماعة الإسلامية في مصر». وتمثلت المرحلة الثالثة فيما «طرحته مكتبة الأفغان العرب أواخر الثمانينات»، وكانت «تكرارًا للفكر القطبي الحركي، والفقه السلفي من تراث المدرسة الوهابية»[٧٠]. يقول أبو مصعب: وكان لـ«تنظيم الجهاد - في مرحلة الجهاد الأفغاني أثناء نشاطه في بيشاور - إنتاج أدبي ثريّ ومهم، كان من أهمه كتاب (العمدة في إعداد العُدّة) للشيخ عبد القادر بن عبد العزيز، وكتابه القيم الآخر (الجامع في طلب العلم الشريف)، والذي أخرج التنظيمُ نسخةً معدّلة منه باسم (الهادي إلى سبيل الرشاد)[٧١]، وكذلك سلسلة من النشرات الهامة التي أصدرها تِباعًا في بيشاور

---

(٦٩) قال أبو مصعب: «لا أنسى أن أسجل شكري وتحيتي للشيخ الدكتور عبد القادر بن عبد العزيز (سيد إمام الشريف) مفتي جماعة الجهاد وعالمها وأميرها في مرحلة أفغانستان؛ فقد تركت كتبه ومعرفته ومحاوراتي معه في نفسي وفكري بالغ الأثر - فرّج الله عنه - وكذلك الدكتور المجاهد والنموذج الفذ الشيخ أيمن الظواهري - حفظه الله - فقد أثر بي كمفكر وكاتب وكقدوة رائعة حفظه الله». أبو مصعب، ص٧٤١.

(٧٠) أبو مصعب، ص٣٠٣.

(٧١) تبرأ عبد القادر بن عبد العزيز من النسخة المعدلة هذه وقال في مقدمة الطبعة الثانية من =

خلال الفترة (١٩٨٨ ـ ١٩٩٢)، بالإضافة لعدد من التسجيلات الصوتية والمرئية للدكتور أيمن الظواهري حفظه الله. ولا تأتي أهمية الدور الفكري والمنهجي لتنظيم الجهاد المصري من أهمية مكتبته فقط، وإنما من كونها صارت أساسًا فكريًا ومنهجيًا لأغلبية التنظيمات والتجمعات ومعظم الأفراد في التيار الجهادي منذ مطلع التسعينيات وإلى اليوم، وصار عليها مدار كافة ما كُتب ـ فيما بعد ـ من الإنتاج الفكري والإعلامي لمختلف شرائح التيار الجهادي والأفغان العرب، وكذلك لما عُرف باسم (السلفية الجهادية) أو غيرها من المدارس الجهادية في العصر الحديث»[٧٢].

وإذا كنا قد حصرنا بِنية التفكير الجهادي العنيف في أربع قضايا رئيسة وعالجناها بدافع التركيز على الجانب الفقهي للعنف لإثبات أنه خارج عن التقليد الفقهي، فإن أبا مصعب صاغ «البنية الفكرية للتيار الجهادي المعاصر» على شكل معادلة توضح تكوينها ونَسَبها الفكري وهي: «أساسيات من فكر الإخوان المسلمين + المنهج الحركي للشهيد سيد قطب + الفقه السياسي الشرعي للإمام ابن تيمية والمدرسة السلفية + التراث الفقهي العقدي للدعوة الوهابية المنهج السياسي الشرعي الحركي للتيار الجهادي»[٧٣]، وهو ما يعكس حركية التمازج بين الفقه والعقيدة السلفية مع الفكر الحركي الإخواني القطبي الذي بدأ يختمر في مصر خلال السبعينيات ومطلع الثمانينيات، والذي سيصل ـ فيما بعد ـ إلى كتابات المهاجر وناجي وحلمي هاشم الشخصيات المركزية في تفكير تنظيم الدولة، والتي تتفاوت في استخدام الموروث، ففي حين يحشد «المهاجر» النصوص الدينية والفقهية المختلفة من كل المذاهب ليُثبت صحة خلاصاته، يلجأ حلمي هاشم إلى مزج العقيدة بالفقه ويعيد قراءة جملة من الآيات والنماذج التاريخية[٧٤]، أما ناجي فيتردد بين العودة المباشرة للنصوص الدينية والإحالة إلى كتب التاريخ وسننه ومنطق الحروب، ممزوجةً بإحالات لبعض الفتاوى، ويحضر ابن تيمية وبعض أئمة الدعوة النجدية لدى الجميع، كما يحضر سيد قطب لدى هاشم وناجي وغيرهما من بقية الجماعات، ويُبدي

= «الجامع»: «أنا بريء من هذه الجماعة الضالة ومن كتاب (الهادي إلى سبيل الرشاد)، ولا يحل لأحد أن يطبع مثل هذا الكتاب المُفْتَرَى أو أن ينسبه لي».

(٧٢) أبو مصعب، ص٧٤١.

(٧٣) أبو مصعب، ص٦٩٨.

(٧٤) انظر: حلمي هاشم، التوقف بين الشك واليقين، (منشور على الإنترنت).

هاشم والمهاجر حرصًا كبيرًا على إثبات الاتصال بالتقليد الفقهي نفسه.

الخروج على التقليد العلمي المعروف في حقل ما يُسمى بـ«العلوم الشرعية» تأسَّس على أفكار نظرية يمكن إدراكها من تَتَبع أدبيات الجهاديين، وهي تتوزع على مستويين: يتصل الأول منهما بطبيعة النظر إلى العلم نفسه ومرتبته بالمقارنة مع الحركة والجهاد خاصةً، فقد فهم الجهاديون من نصوص سيد قطب المتكررة التي يقارن فيها بين «فقه الأوراق» و«فقه الحركة» أولويةَ الجهاد على العلم، ولذلك وجدنا عبد السلام فرج يقلل من شأن العلم؛ بحجة تَقَدم مرتبة الفرائض الشرعية عليه، ولأن الجهاد فرض عين بينما العلم فرض كفاية. بل إن وظيفة العلم وماهيته تكاد تختلف؛ لجهة تَصورهم التلازمَ البسيط بين العلم والعمل الذي يتمحور في تصورهم حول الجهاد، يقول «فرج»: إن «حدود العلم أن من عَلِم فرضية الصلاة فعليه أن يصلي»، أي حدود العلم ووظيفته سهلة للغاية، والمعنى نفسه سنجده عند بعض أفراد تنظيم الدولة كأبي البراء الهندي الذي يقول: «افتحوا المصحف واقرؤوا آيات الجهاد، وكل شيء سيتضح... كل العلماء يقولون لي: هذا فرض وذاك ليس فرضًا، وهذا ليس وقت الجهاد. (...) اتركوا الجميع واقرؤوا القرآن تعرفوا الجهاد»[٧٥]، وسبق للجماعة الإسلامية في مصر أن اعتقدت أن القرآن لا يحتاج إلى تفسير، وقد دفع هذا المنحى «رسالة مفتوحة» إلى الكلام عن «الاستسهال» في الفتوى لدى تنظيم الدولة، كما دفع الشيخ جاد الحق من قبل إلى الرد بشدة على استخفاف «فرج» بالعلم والعلماء[٧٦].

وبناء على مركزية العمل في العلم (أو مركزية «الحركة» التي ستؤول إلى الجهاد حصرًا)، سيعيد سيد إمام (عبد القادر بن عبد العزيز) تصنيف العلماء، وتقرير جملة من القواعد أو العلامات ليخلص إلى أن «انتفاع الناس بعلم عالم ليس ـ بمجرده ـ دليلًا على صلاحه»؛ فمعيار صلاح العالم هو ألا «يختلق الشبهات لصدّ الشباب عن الجهاد في سبيل الله وصَرْفهم عن نصرة الدين»[٧٧]، وإذا فسَد العالم بناءً على هذا المعيار فإن وظيفته «الواجبة» تؤول إلى «العامي» الذي يجب عليه تحصيل العلم اللازم وتبليغه للناس؛ لأن «تقصير العالم في

---

(٧٥) أبو البراء الهندي، تسجيل صوتي، ٢٠١٤.

(٧٦) انظر: جاد الحق، الفتاوى الإسلامية، ج١، ص٢٩٨ وما بعدها.

(٧٧) عبد القادر بن عبد العزيز، الجامع في طلب العلم، ج١، ص٢١٨.

تبليغ العلم، لايُسقط عن العامي وجوب طلب العلم والحق؛ لأن هذا واجب مستقل على العامي غير مشروط بقيام العالم بواجبه»[٧٨].

إننا أمام إعادة صياغة لفكرة طَلَب العلم تفسر ـ على نحو ما ـ لماذا يصرّ منظرو الجهاد على الكتابة من جديد في مسائل مطروحة بكثرة في كتب التراث قد لا تبدو مبررة للوهلة الأولى، كالإطالة في مسائل أدبيات العلم والعلماء التي شغلت حيزًا كبيرًا من موسوعة «سيد إمام» التي سماها «الجامع في طلب العلم الشريف»، وتحدث فيها عن كل أدبيات الجهاد وأفكاره بعد أن ابتدأها بالكلام المطول عن العلم وفضله وطلبه وتفاصيله، أي أن تلك الجماعات لا تختار دراسة أي كتاب موروث من كتب المتون أو الشروح أو حتى غيرها، وإنما تعمد إلى كتابة كتبها بنفسها؛ ما يعكس فكرة أنها لا ترى في كتب التراث ما يفي بغرضها حتى فيما لو كَتَبت عن مسائل تبدو مألوفة كطلب العلم أو العقيدة، عمادُ هذا الفهم الجديد هو أن الحركة/الجهاد هي التي تمنح المعنى الصحيح وتورث المصداقية كما قد أفاده كلام قطب المتكرر.

وبناءً على معيار العمل بالجهاد تُعاد صياغة الموقف من عامة العلماء بحيث يصبح كل عالم لا يعمل بالجهاد أو يحثُّ عليه محلَّ إدانة بصفات متعددة، ولذلك تَواتَرَ لدى منظّري العنف الحطُّ من مكانة عامة العلماء، فـ «علمهم» غير معتَبَر؛ لأنه انفصل عن العلم «الصحيح» الذي أدركه الجهاديون وحدهم. فأبو مصعب يتحدث في مواضع عديدة عن أن «معظم مَن يُسمون علماء أهل السنة وأعلامهم المتبوعين وفقهاءهم المرموقين قد انضموا للحملة الإعلامية لهذه الحملات الصليبية»، وخصوصًا «المؤسسة الدينية الرسمية للمملكة العربية السعودية» التي تَأصل انحرافها «في عهد الشيخ عبد العزيز بن باز، والركن المتين الآخر الشيخ ابن عثيمين الذي شكّل مع مفتي الديار الركيزةَ الأساسية لشرعية آل سعود والجبهة الأمامية في ترقيع سوآتهم، ثم خَلَفهم الأسوأ من ذلك بعد أن أفضيا إلى ما قدّما، واستلم راية الكهانة في بلاد الحرمين الشيخ عبد العزيز آل الشيخ سنة ٢٠٠٠، وبقية الأعوان من (آلات) الشيخ و(ماكينات) الملوك!»[٧٩]، ويتحدث «ناجي» عن «مشايخ السوء» و«أحبار

---

(٧٨) عبد القادر، الجامع، ج١، ص١١٥.

(٧٩) أبو مصعب، ص٦٣٦.

ورهبان السوء»، و«أنصاف العلماء وأقاويل أهل الإرجاف والجهل»، في حين أن علماء الجهاديين هم «العلماء الراسخون في العلم» من أهل «السلفية المجاهدة»[٨٠]، ويتحدث أبو مارية عن «علماء التسول في عصرنا هذا»[٨١]، ويتحدث أبو بصير عن «شيوخ البلاط والسلاطين»[٨٢]، ويقول: «لا يَغُرنكم ما تسمعونه من مشايخ التجهم والإرجاء الخبثاء الذين يزينون واقعكم الباطل هذا»[٨٣]، ويوضح عبد القادر بن عبد العزيز أن الذي يَحُول بين المسلمين وبين الحكم بشريعة الإسلام في بلدانهم «حكام كافرون يصفهم أعوانهم من شيوخ الضلالة بأنهم حكام مسلمون، ويدافع عنهم جنود كافرون يحسبون أنفسهم وحكامَهم مسلمين»، وهذا الواقع سببه «التجهيل المتعمد والتضليل المنظم عبر عشرات السنين، والذي أدى إلى صرف جمهور المسلمين عن التفكير في أمر الإيمان والكفر وتمييز المؤمن من الكافر»[٨٤]. بل إن «ناجي» ينقل عن أبي قتادة ضرورة استهداف رؤوس الشر الصغيرة بمن فيها بعض المشايخ، وقول أبي قتادة: «فأمثال هذه الانحرافات وهؤلاء الشيوخ يجب القضاء عليهم بالذبح في بداية أمرهم وهم لا شهرةَ لهم ولا حسًّا ولا خبرًا»[٨٥].

وإذا كانت جماعات العنف قد حرَصت على إزاحة أي شرعية أو ثقة علمية خارج تيار الجهاد، فإن هذا لم يمنع حصول توتّرات داخل التيار نفسه، بالدوافع ذاتها التي استُعملت مع مَن هم خارجه، ووصل الأمر بأبي قتادة إلى أن يتحدث أن جماعة الدولة «خلَت من طالب علم شرعي»، كما وصل بعبد القادر بن عبد العزيز (سيد إمام) أن يتهم جماعته ـ بعد إدخالها تعديلات على كتابه وطبعه باسم آخر ـ بأنها «بالمعيار الشرعي من العوام الجهال، ليست لديهم أهليةُ مراجعةِ مثلِ كتابي هذا»[٨٦]. بل وصل الأمر بأبي قتادة أن يصوّر حالة التنافر العامة بين العلماء والجهاديين بالقول: «لم يَعُد المجاهدون ينظرون إلى المخالفين من أهل العلم إلا منافقين يبيعون دينهم لصاحب الأصفر

---

(٨٠) ناجي، ص٢٣، وص٢٨، وص٢٦.
(٨١) أبو مارية، نور اليقين، ص٢٩.
(٨٢) أبو بصير، مصطلحات ومفاهيم شرعية، ص١٣٩، و١٤٩، و٨٤، و١٩١.
(٨٣) أبو بصير، مصطلحات ومفاهيم شرعية، ص١٥، وانظر: ص٥٣، و٩٣.
(٨٤) عبد القادر، الجامع، ج٢، ص٥٤٢.
(٨٥) ناجي، ص٧١.
(٨٦) عبد القادر بن عبد العزيز، الجامع، ج١، ص١١ من الطبعة الثانية.

والسوط، ولم ينظر أهل العلم لهؤلاء أنهم من الحق في شيء، وهي نزعة سرَت في التيار السلفي الجديد، وهذا يشكل انقطاعًا عن العلم بشقيه المقروء والمسموع»[87].

وقد حرَص منظّرو الجهاد على تَثبيت مرجعياتهم على أنقاض المرجعيات العلمية الموجودة في العالم الإسلامي، للإمساك بسلطة تنزيل مقولاتهم وأحكامهم التكفيرية على الناس والمجتمعات، ولذلك نجدهم يلحون ـ كما عند أبي قتادة وأبي مصعب وغيرهما ـ على حضر التكفير بيد فقهائهم هم، ولكن أجواء القتال وتلك التنظيرات أدت بنفسها إلى انفلات المرجعية فيما بعدُ لدرجة حديث أبي بصير عن تنظيم الدولة بأنهم خوارج، وحديث أبي قتادة عن نزعات «الغلو» لدى الجهاديين، ثم حديث تنظيم الدولة عن البغاة وتقديم نفسه بأنه هو الجماعة، ما يعني أن الصراع على فكرة «الجماعة» تحول ـ بإعلان الخلافة ـ إلى صراع فيما بينهم بعد أن كان متوجهًا إلى جماعة المسلمين عامة الذين تم تكفيرهم وتحويلهم إلى أمة دعوة وإخراجهم من أمة الإجابة، وذلك أن الجهاديين رهنوا فكرة الجماعة بمبدأ الحكم وشكله، ولما تَبَاطأ تحقيق ذلك سارع تنظيم الدولة إلى إعلان الخلافة لتأسيس الجماعة وشرعيته استنادًا إليها وإلزام خصومه بالانضواء فيها.

٣ ـ النص والواقع والتأويل

كلُّ الأفكار والتوجهات الإسلامية حرَصت ـ باستمرار ـ على الإحالة إلى القرآن والحديث النبوي، فالنزعة النصية سِمة عامة؛ ذلك أن أي توجه سلفيّ بحاجة إلى نصّ حتى يكتسب شرعيته «الإسلامية»، وفي المقابل يتوهم البعض أن خير سبيل للرد على عنف الجهاديين عامة هو الحِجاج النصيّ المباشر، وفي الواقع أن كلا التوجهين يصدران عن منطق واحد؛ وكأن النص ينطق بنفسه وقادر على الانفصال عن محيط نزوله أو تأويله أو تنزيله، فالعودة إلى النص هي عودة تأويلية دومًا، ولذلك حين سُئلت كارين آرمسترونغ: «ألا يجب العودة إلى بعض الآيات القرآنية بُغية تفسير ظاهرة العنف الإسلاموي؟»، أجابت: «لا ينبغي ذلك؛ لسبب بسيط هو أن هذه المقاطع القرآنية لم تُثر الإرهاب على مدى

(٨٧) أبو قتادة، ثياب الخليفة، ص٩ ـ ١٠.

التاريخ... وجميع الكتب المقدسة تحوي فقرات عنف يتم اقتباسها واستخدامها خارج سياقها وتُولى أهمية مُفرطة تَهدم رسالتها السلمية»[88].

تسعى السلفية الجهادية إلى نفي البعد التأويلي لأفكارها، ولذلك تعرّف عملها بأنه ما هو إلا إقامة لـ«أمر الله»، وإذعانٌ لـ«أحكام الله» المحسومة والقطعية، ويَغيب لديها البعد التاريخي والثقافي، ويتطابق التاريخ مع الوحي ليجسد ذلك اليقين المطلق الذي هو بعينه مرادُ الله ومشيئته، فالتفكير الجهادي عقائديٌّ ذو طبيعة حاسمة لا تحتمل الاختلافات أو المسائل الجدلية.

وينهج منظرو العنف في إيضاح شرعية أفكارهم طريقين: الأول: تقديم أنفسهم على أنهم استمرارية لتقليد إسلامي قديم لم يتخلله أي انقطاع أو تعددية؛ ولذلك نجدهم يولعون بتوسيع مساحة القطعيات ونفي أي خلاف، وحكاية الإجماع على ذلك الحكم أو التصور، أو أنه معلوم من الدين بالضرورة، أو من بدائه الإسلام، أو أن كلمة أهل الإسلام قاطبة قد اجتمعت عليه، إلى غير ذلك من التعبيرات التي تتردد في كتابات هؤلاء[89]. ويتجسد الشكل الثاني في العودة المباشرة إلى النصوص لبيان أن القضية قد «حسمتها النصوص الشرعية في أعين النابهين»، أو أن النص صريحٌ غير قابل للتأويل[90]، أو أن المعنى الراسخ غير قابل للانكشاف إلا للمؤمنين بحاكمية التشريع، يقول سيد قطب: «الكلمة لا تعطي مدلولها الحقيقي إلا للقلب المفتوح لها والعقل الذي يستشرفها ويتقبلها، وإن هذا القرآن لا يفتح كنوزه، ولا يكشف أسراره، ولا يعطي ثماره إلا لقوم يؤمنون»[91]، فمدلول الكلمة الحقيقي يتنزل من جديد كتَنَزله الأول، ولذلك ألح سيد قطب على فكرة استئناف الدعوة الإسلامية من جديد[92]، وأن القرآن عاد لـ«يواجه البشرية كما واجهها أول مرة»[93]، وأن «الذين يتحركون بهذا الدين في مواجهة

---

(٨٨) كلاوديا منده، كارين آرمسترونغ: المسيحية ليست أكثر تسامحًا من الإسلام، موقع قنطرة، بتاريخ ١١ ـ ٢ ـ ٢٠١٥.

(٨٩) انظر مثلًا: المهاجر، ص٨، ١٦، ١٨، ٣٤، ٣٥، ٣٧، ٣٨، وناجي، ص٣.

(٩٠) انظر: المهاجر، ص٣٥، وناجي، ص٣.

(٩١) سيد قطب، في ظلال القرآن، ج٣، ص١٤١٠.

(٩٢) انظر: قطب، في ظلال القرآن، ج٤، ص٢١٢٢.

(٩٣) قطب، في ظلال القرآن، ج٣، ص١٢٥٦.

الجاهلية... هم وحدهم الذين يفقهون هذا القرآن، ويدركون الأبعاد الحقيقية لمدلولات نصوصه،... وهم وحدهم الذين يملكون استنباط فقه الحركة»[٩٤]، وفَهم منه أبو بكر ناجي ما نَقَله عنه بمعناه ونسبه إليه لفظًا فقال: «إن هذا القرآن لا يكشف أسراره إلا للذين يخوضون به المعارك، والذين يعيشون في الجو الذي تَنَزل فيه أول مرة»[٩٥]، أي أن المؤمنين الذين تنكشف لهم ـ وحدهم ـ المدلولات الحقيقية للنص هم المجاهدون من أجل تغيير العالم، واستعادة الإسلام الذي هو توحيد الحاكمية التشريعية.

والعلاقة بين النص والواقع هنا هي علاقة مركبة وفق ما يرى سيد قطب والجهاديون من بعده[٩٦]، فالواقع والتحولات هي مفتاحٌ ليس لفهم ما يَحدث فقط، بل لفهم «فقه الحركة» الساعي إلى التغيير، وهو فقهٌ مطلوبٌ ولازمٌ لأجل مواجهة التغيرات التي عصفت بالمجتمعات الإسلامية وأدخلتها في وحل الجاهلية الأولى من جديد، فالتحولات هي التي فرضت استئناف الإسلام، والجهادُ لمواجهتها هو الذي يولّد المعنى الحقيقي، وهو معنى غضٌّ طريٌّ متصلٌ؛ فلا وجود لحكم فقهي واحد مستقل بذاته يعيش في فراغ جاهليّ، وإنما يعمل الحكم في «محيطه الملائم»، وهو ذات المحيط الذي نشأ فيه الحكم أول مرة وتَحَول إلى ممارسة أو عمل، ومن ثم فلا يجوز الاجتهاد لهذا المجتمع الجاهليّ؛ لأن أي اجتهاد له هو ترقيعٌ وخلطٌ لنقاء الحق بشوائب الباطل، وهو فرعٌ عن تصور الإيمان والتوحيد الذي لا يتبعض، وعن الحاكمية التي لا يمتاز فيها مجتمع عن سلطة حاكمة، ولهذا نجد الجهاديين حريصين على إنشاء المجتمع النقيّ أو استئناف «جماعة المسلمين» عبر العزلة الحقيقية لا الشعورية فقط، وعبر الطليعة المقاتلة المتحركة بالقرآن، عندها فقط يَشرعون في تطبيق أوامر الله في محيط هم صنعوه ليكون إسلاميًا مفارقًا للمحيط الجاهلي السائد.

٤ ـ معارضو «داعش» والفشل في الدفاع عن التقليد

لم تتنبه الردود الفقهية والدينية على كتابات العنف إلى أن المشروع الجهادي يعيد اكتشاف الإسلام ويتجاوز التقليد شأنه شأن جماعات الإسلام

---

(٩٤) قطب، في ظلال القرآن، ج٤، ص٢١٢٢.

(٩٥) أبو بكر ناجي، ص٥٦، ولم أجد النص بحروفه في «في ظلال القرآن».

(٩٦) انظر: قطب، في ظلال القرآن، ج٤، ص٢٠٠٦ ـ ٢٠٠٩، و٢١٢٢.

السياسيّ، ولذلك أخفقت في الإمساك بجوهر الإشكال أو بالبراديغم الجهادي، وحسبنا أن نشير هنا إلى نموذجين: الأول «رسالة مفتوحة» وقعها (١٢٦) شخصيةً ووُجهت «إلى الدكتور إبراهيم عواد البدري الملقب بـ(أبو بكر البغدادي) وإلى جميع المقاتلين والمنتمين إلى ما أسميتموه (الدولة الإسلامية)»[٩٧]، والثاني هو الرد الذي سبق لشيخ الأزهر جاد الحق علي جاد الحق أن كتبه سنة ١٩٨٢م تعليقًا على كتيِّب «الفريضة الغائبة» لمحمد عبد السلام فرج الذي أُعدم في قضية اغتيال الرئيس أنور السادات، وتحديدُ هذين النموذجين جاء لجهة أن كتاب فرج تأسيسيّ في مسألة العنف، وأن تنظيم الدولة هو الصيغة الأحدث له، وسنناقش «رسالة مفتوحة» على وجه الخصوص؛ لعدة اعتبارات: أولها: عدد الأسماء الكبير الذي وقّع عليها ومن بينهم أسماء معروفة ولها رمزية خاصة كونها تأتي من خارج الحركة الإسلامية أو حركات الإسلام السياسي، فقد غاب عن الموقعين الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين ورموزه، وحضر عبد الله بن بيّه (الذي انشق عن الاتحاد وأسس لجسم ومشروع موازٍ)[٩٨] وعلي جمعة وشوقي علام وحمزة يوسف وعمرو خالد وشخصيات رسمية وأعضاء في دار الإفتاء المصرية والأزهر والأوقاف ودائرة الفتوى في دبي. وثاني الاعتبارات: كونها موجهة إلى من تَسَمّى بالخلافة، وثالثها: كون تنظيم الدولة هو النسخة الأحدث من جماعات العنف، وهو ما خصصنا له هذا القسم من الكتاب. ويمكن مناقشة تلك الرسالة على ثلاثة مستويات: اللغة، والحجاج، والمنطلقات.

فعلى مستوى اللغة جاءت «رسالة مفتوحة» بلغة وُصفت بأنها «مبسّطة سهلة للفهم»، وبالرغم من اشتمالها على بعض المصطلحات التقنية إلا أن اللغة في المجمل لم تكن اللغة العلمية المتبعة في مثل هذه المسائل والموضوعات، وإنما غلب عليها اللغة التقريرية التي تُلقى - عادة - إلى خالي الذهن ولا تتناسب مع حجم الإشكال والتعقيد الذي يكتنف ظاهرة العنف عامة وتنظيم الدولة خاصة، كما لا تتناسب مع حجم الإشكالات التي أثارها عنف التنظيم

(٩٧) الرسالة مؤرخة بتاريخ ١٩ - ٩ - ٢٠١٤ واشتملت على ٣٢ صفحة، استغرق النص٢٨ صفحة، وقائمة أسماء الموقعين ٤ صفحات.

(٩٨) نص استقالة الشيخ عبد الله بن بيه من الاتحاد العالمي المنشور على موقعه الشخصي غير مؤرخ، ولكن نشر موقع سكاي نيوز عربية خبر الاستقالة بتاريخ ١٣ سبتمبر ٢٠١٣ أي بُعيد الانقلاب العسكري في مصر، ثم أسس في الإمارات مجلس الحكماء في يوليو ٢٠١٤.

محليًا ودوليًا وخصوصًا في العلاقة بين عنف التنظيم والنص والموروث الفقهي.

وعلى مستوى الحِجَاج، وقفَت «رسالة مفتوحة» على أرضية تنظيم الدولة وجماعات العنف نفسها، فهي قد سلّمت بمنطق الجهاديين ويكاد موقعوها يتساوَون معهم في رتبة الخطاب حتى لتغدو المسألة أحيانًا مجرد اختلاف في التأويل أو فضاءً يحتمل تأويلاتٍ أخرى، ونسوق هنا مثالين لهذا:

المثال الأول: «الحدود» فتتحدث الرسالة عن أنها «واجبة لا محالة»، وأنها «لا تُطَبق إلا بعد البيان والإنذار والتحذير واستيفاء الشروط»، وتخاطب تنظيم الدولة بالقول: «أنتم استعجلتم بالحدود» (ص١٩)، ما يعني أن النقاش يتم على مستوى كيفية تنزيل الحدود، وليس في أصل التصور بل في توقيته وشروطه فقط، وهو ما يحيل إلى مشكلات أكثر من تقديمه حلولًا في ظل منظومة الدولة الحديثة وقوانينها والامتثال لها، وهو جوهر الإشكال الذي يطرحه الجهاديون.

المثال الثاني: تكفير الحكام، فتتحدث الرسالة عن أن «مَنْ منع الشريعة بالكلية في بلد إسلامي فهو كافر، ومَن لم يُقم بعضها أو لم يُقم إلا مقاصدها فهو فاسق أو ظالم» (ص٢٢)، وأنه «في بعض الدول تُقَيَّدُ أحكام الشريعة بسبب أحكام سلطانية مبنية على تحقيق أمن البلد وهذا جائز» (ص٢٢)، وهو ردٌّ لا يحل الإشكال الذي يطرحه الجهاديون؛ لأنهم يسلمون بأصله وإنما الإشكال هو في تنزيل هذه الأحكام على الدولة القومية وحكامها بأسمائهم وأوصافهم، فعلى سبيل المثال كفّر الشيخ عبد العزيز بن باز الرئيس صدام حسين وكفّر الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي الرئيس معمر القذافي، فالإشكال لم يكن في الأحكام العامة لدى هؤلاء بل في كيفية تنزيلها على الواقع المعاصر الذي يقدم فيه الجهاديون تصوراتهم وتطبيقاتهم.

ثم إن الرسالة تنطلق من تعميمات تقريرية لا تتأسس على التقليد الفقهي نفسه ـ وإن ادّعت الاستناد إليه أحيانًا ـ ونسوق هنا ثلاثة أمثلة:

المثال الأول: علة الجهاد ومكانته، فتتحدث الرسالة عن أن «الجهاد وسيلة للسلام والأمن والاطمئنان»، وأنه «ربما تكون حياة بدون جهاد» للرد على خطبة «البغدادي» التي قال فيها: «لا حياة بدون جهاد» (ص٩)، وأنه «لا جهاد هجوميًا عدوانيًا بسبب اختلاف الرأي أو الدين» ولم يخالف في ذلك إلا

بعض الشافعية (ص١٠)، فالرسالة لم تُعط وزنًا يليق بإشكالية الجهاد التي تتمركز حولها جماعات العنف منذ السبعينيات من القرن الماضي، كما لم تناقش حججهم وأطروحاتهم في هذا الخصوص بجدّية، وبقيت المسألة أشبه بمسألة تأويلية أو اجتهاد في الفهم أو الاختيار بين الآراء!.

المثال الثاني: حرية الاعتقاد، فتتحدث الرسالة عن آية ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦] وأنه «لا يستطيع أحدٌ أن يقول بأنها منسوخة» (ص١٨)، ومن المعلوم المشهور وجود قول قويّ بنسخها في كتب التفسير وأن هذا الرأي تردد منذ زمن مبكر كما نجد في تفسير الطبري ومَن بعده، فالإشكال لا يُحل بهذه الصيغة التقريرية.

المثال الثالث: الخلافة، فتتحدث الرسالة عن أن «الخلافة أمر واجب على الأمة باتفاق»، لكنها تتطلب إجماعًا من المسلمين، وأنها «يجب أن تأتي من خلال إجماع من الدول الإسلامية وإجماع من منظمات علماء الدول الإسلامية وإجماع من المسلمين في كل أنحاء العالم» (ص٢٢ ـ ٢٣)، ومعروفٌ أن هذا الكلام هو خلاف التقليد الفقهي تمامًا، ونص الرسالة لا ينشغل بتسويغه أو مناقشته فضلًا عن مناقشة أطروحة الجهاديين حول الخلافة، والحاجة إليها، وهل هي رَسْمٌ دينيٌّ أم شكلٌ سياسي اجتهادي، وهل هي متحققة أم غائبة؟ إلى غير ذلك، ومعلومٌ أن الخلافة مسألة مركزية في أطروحات الجهاديين وغيرهم من جماعات «الإسلام السياسي» ولكن الرسالة لم تُوْلها ما تستحق من جدية.

أما على مستوى المنطلقات فقد انطلقت الرسالة من منطلقات هزيلة؛ فركّزت على «أخطاء» جزئية ومدرسية ذات طابع تقني، كحديثها عن اللّبس الواقع في عبارة المنتمين إلى «الدولة الإسلامية» القائلة: «اللهم صل على سيدنا محمد المبعوث بالسيف رحمةً للعالمين»، وأن فيها خلطًا بين القرآن ﴿رَحۡمَةً لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ والحديث النبوي «**بُعثت بالسيف**»، وبين الأمر المطلق والأمر المقيّد، والأمر العام والأمر الخاص، ويُنبه نص الرسالة إلى أن هذا النقاش «جوهري» وليس «للجدل الأكاديمي»، ويتكرر هذا المنحى في انتقادهم خطبةً للعدناني الناطق الرسمي باسم التنظيم بعنوان «هذا وعد الله» في إشارة إلى الخلافة المزعومة، فتقول الرسالة: «لا يجوز أن تُحمل آية من آيات القرآن الكريم بشكل خاص على حدَث حصل بعد ١٤٠٠ عام من نزول القرآن»، والمقصود آية ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ

كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًاۚ﴾ [النور: ٥٥]، ثم تقول الرسالة (ص٤): «فعلى فرض صحة زعمه كان عليه أن يقول: هذا من وعد الله»، ثم توضح أن «الاستخلاف» هنا هو مجرد الحلول مكانهم دون مسائل الحكم والسلطة وتبديل النظام، وهو ما يفتح مجالًا لتأويلات أخرى متعددة ولا يحسم الإشكال المطروح، كما يمكن أن يُعلم بمراجعة كتب التفسير، كما أن النقاش ينحدر إلى هذا المستوى الجزئي حين يناقش «وعد الله» أو «من وعد الله».

لقد أخفقت الرسالة في مناقشة الإشكال المركزي وهو كيفية تعامل الجهاديين ـ عامة ـ مع الموروث الديني والفقهي ومع التقليد في الزمن الحديث، وهو ما يتصل بما تسميه الرسالة نفسها «فقه الواقع»، فمنظّرو تنظيم الدولة يرون أنفسهم أدرى بالواقع ويتبنون تصورات مغايرة عن هذا الواقع المعقّد في تركيبته وصراعاته الطائفية والسياسية المحلية والدولية، وهو واقع صراعي، الحربُ على الإسلام والمسلمين مكونٌ رئيسٌ فيه من وجهة نظرهم، ويفتقر فيه المسلمون إلى العزة والكيان الجامع والهوية المميزة تحت وطأة العدو الخارجي المقاتل على طول الخط والعدو الداخلي القاهر والمعطِّل لشرع الله والمُعِين للعدو الخارجي، والمسلمون ضحية عدوان خارجي وقهر داخلي يمنعهم من تنفيذ «أمر الله» والعيش وفق هديه. بل ترى جماعات العنف أنها تملك مشروعًا متكاملًا لمعالجة هذا الواقع المأزوم هو أفضل من كل المشاريع الأخرى المطروحة التي سبقت الإشارة إليها[٩٩]. فالرسالة المفتوحة

---

(٩٩) فهم الواقع ورؤية العالم عند جماعات العنف بحاجة إلى دراسة مستقلة ومقارنتها بـ «فقه الواقع» عند فقهاء التقليد والإصلاح، فمنظرو العنف ينطلقون من توصيف محدد للواقع، يولي مثلًا أبو بكر ناجي وأبو مصعب السوري وسيد إمام أهمية كبيرة لتوصيف الواقع بل والحديث عن فقه الواقع كما عند أبي مصعب السوري الذي يتحدث عن الفهم السياسي وفقه الواقع وحاجة الكوادر الجهادية إلى دراسة التاريخ الحديث وغيره من العلوم، وأوضح سيد إمام أيضًا أهمية دراسة التاريخ الدولي الحديث ودراسة الواقع المعاصر ووجوب معرفته، وأوصى بدراسة مجموعة من الكتب لأجل ذلك قسمها إلى: كتب لمعرفة مخططات الكافرين لمحاربة الإسلام وإفساد المسلمين، وكتب لفهم واقع المسلمين، وكتب عن نشوء الدول الحديثة على أنقاض الدولة العثمانية، وكتب عن واقع العالم العربي ومشاكله، وكتب عن خسارة العالم بانحطاط المسلمين، ومن بين الكتب التي يوصي بها كتب محمد محمد حسين، وأبي الأعلى المودودي (الإسلام والمدنية الحديثة) وسيد قطب (معالم في الطريق) ومحمد قطب (جاهلية القرن العشرين). سيد إمام، الجامع في طلب العلم الشريف، (منشور على الإنترنت)، ج٢، ص١١١٤ ـ ١١١٥، وانظر: ج٢، ص١١٠٢ ـ ١١١٥، وانظر: أبو مصعب السوري، دعوة المقاومة الإسلامية العالمية، ص١٣٣١ وما بعدها.

لا تناقش من قريب أو بعيد هذه الرؤية الجهادية للواقع لتبقى محصورة في تأويل النصوص وبيان الأحكام العامة فقط، بل إنها لا تحرر محل الإشكال وفق التقليد الفقهي نفسه، فتبحث (ص٣) في كيفيات الاستدلال بالنصوص والتوفيق والترجيح بينها وصفات المفتي، رغم أن التقليد الفقهي الذي تنتمي إليه أو تسعى للاستناد إليه يقوم على أن الاستدلال بالنصوص هو عمل المجتهدين لا عمل المقلدين، وأن المفتي هو الفقيه المجتهد، إلا إذا كانت تخاطب البغدادي وجماعة «الدولة» بصيغة المجتهدين.

كما أخفقت الرسالة في الإمساك بالنموذج (البراديغم) الذي يحرّك مثل هذه الجماعات، وبدَت المسألة وكأنها مجرد انحراف عن «الأحكام الصحيحة» في الفقه أو خطأ في التأويل، أي أن المشكلة كلها في قراءة النص الديني أو الفقهي، فغابت الأصول التي يتأسس عليها خطاب حركات العنف وقراءتها للواقع وتعقيداته (كأطروحة تعطيل الجهاد، والحكم بما أنزل الله وصلتها بواقع الدول القائمة، والعدو وكيفية تحديده. . .)، وبقيت حبيسة التصور التراثي نفسه من دون تقديم تصور واقعي يتصل بمسلك الجهاديين والمشاكل التي تكتنف مشروعهم والمشاريع الأخرى المقابلة في العلاقة بين الدين والدولة والجماعة؛ وكأنها سلّمت بأن المشكلة كامنة في النص وفهمه وتأويله بمعزل عن الواقع وشروطه وتعقيداته، بل إنها فشلت حتى في الدفاع عن التقليد الإسلامي مكتفية بالقول (ص٥): إن «الفقه ليس بالأمر السهل، وليس لأي إنسان أن يتحدث فيه ويفتي»، رغم أن كاتبها حرَص ـ منذ البداية ـ على القول: إن ما يذكره في نص الرسالة هو الفهم الذي «يَعكس آراء أغلب علماء أهل السنة عبر التاريخ الإسلامي».

أما ردّ جاد الحق على كتاب «فرج» فقد كان أكثر متانةً على مستوى اللغة العلمية والتماسك، وإن وَضَع رده كله في إطار بيان «الحكم الصحيح مع النصوص الدالة عليه من القرآن ومن السنة»؛ لأنه رأى أن كتاب «فرج» قد احتوى «على تفسيرات لبعض النصوص الشرعية من القرآن والسنة»[١٠٠]، ولكن لا بد من استحضار أن الرد هنا كان على كتاب نظري قبل عقود، في حين أن

(١٠٠) جاد الحق علي جاد الحق، تقرير عن كتاب الفريضة الغائبة، منشور ضمن: جاد الحق، الفتاوى الإسلامية، القاهرة: دار الفاروق، ط١، ٢٠٠٥، ج١، ص٢٦٧.

الأمور مع تنظيم الدولة الإسلامية قد اختلفت وتعقدت وأصبحنا أمام ظاهرة عامة وليس مجرد خطاب مكتوب، ولذلك لم يرجع كاتب «رسالة مفتوحة» إلى نصوص مكتوبة لتنظيم الدولة، وإنما أحال إلى خطابات وممارسات.

الفصل الرابع

تنظيم الدولة والخوارج: إِرث ما قبل التقليد

مثّلت جماعات العنف خروجًا على التقليد، وهو ما قد يطرح تساؤلًا حول التوصيف الأليق بها إذن، وهل يمثل تنظيم الدولة وسلفُه قطيعةً مع الموروث أم أن ثمة سوابق تاريخية قد تكون مشابهة لهم؟ انشغلتْ بعض الكتابات الصحفية بالبحث عن مرجعية تاريخية لتنظيم الدولة تَمثلت تارةً في السلفية[1] أو الوهابية، وأخرى في التقليد أو الثقافة الإسلامية، وكان من اللافت أن تشبيه تنظيم الدولة الإسلامية بالخوارج قد وقع من قبل بعض منظري العنف أنفسهم، فأبو بصير الطرطوسي كَتَب أن «الدواعش» خوارج من جهة أنهم يعتدون على مساجد المسلمين وقبورهم[2]، وكان قبل ذلك كتب رسالةً بيّن فيها صفات الخوارج وأنهم ليسوا ظاهرة تاريخية انقضت، ولكنهم «باقون متجددون عبر القرون، كلما ذهب منهم قرن نبَت قرنٌ آخر إلى أن يظهر فيهم المسيح الدجال»[3]، وأشار أبو قتادة إلى مشابهة تنظيم الدولة للخوارج من جهة تكفيرهم للمخالف[4]، ولكن في المقابل تم استدعاء اسم الخوارج إعلاميًّا للنيل من الإخوان المسلمين في مصر في سياق دعم بعض المشايخ للانقلاب العسكري[5]. ولكن الربط بين أفكار جماعات العنف وبين الخوارج نجده قديمًا في رد الشيخ جاد الحق الذي نبّه إلى أن «مستقى كُتيّب عبد السلام فرج

(١) كما فعلت «رسالة مفتوحة» التي أحالت التكفير عند تنظيم الدولة إلى «غلو بعض علماء السلفية». انظر: رسالة مفتوحة، ص١٢.

(٢) أبو بصير، الخوارج الدواعش ومساجد المسلمين وقبورهم، رسالة منشورة على موقعه الشخصي، سنة ٢٠١٤.

(٣) أبو بصير الطرطوسي، هذه هي خصال الخوارج فاحذروها، (منشور على الإنترنت)، ط١، ٢٠١٣، ص٥.

(٤) انظر: أبو قتادة، ثياب الخليفة، ص٤.

(٥) كما فعل علي جمعة مفتي مصر السابق في خطبته الشهيرة التي ألقاها في مجموعة من ضباط الجيش في سياق التحضير للانقلاب أو أثناءه، في ٢٠١٣ وتم الكشف عنها لاحقًا.

ومَوْرِدَه ـ في جملته ـ أفكارُ طائفة الخوارج»[٦]. وفي الجملة فإن ذلك الربط وتلك الإحالات لم تَسلك مسلكًا أبعدَ من الإدانة أو التهمة إما في سياق الخصومة والاختلاف داخل تيار العنف نفسه أو في سياق الرد عليه من خارجه، فأبو بصير انشغل بإحصاء أوصاف الخوارج في الأحاديث النبوية للتحذير منها أو من اتصاف الأفراد والجماعات بأيٍّ منها، ومن الطريف أن منظري العنف أنفسهم دأبوا على الإشارة إلى الخوارج في سياق الإدانة وأهل البدع[٧].

إن بحث التشابه بين الخوارج وجماعات العنف عامة، لا يعني تجاهل اختلاف السياق التاريخي لكلٍّ، كما لا يتجاهل اختلاف الشخصيات والتكوين بين فرقة الخوارج وتنظيم الدولة أو أي من جماعات العنف الأخرى المعاصرة، ولكن ما دفع لبحث هذه الصلة هو تشابه المقولات ومنهج الاستدلال رغم اختلاف التكوين والسياقات التاريخية، وقد مشى بعض العلماء قديمًا على تجريد الخوارج من سياقهم التاريخي عبر تحويلهم إلى منهج أو طريقة قابلة للتحقق بمعزل عن حركة الخوارج التاريخية، ومن هنا جعلوا «نسبة أهل الإسلام إلى الكفر من أوصاف الخوارج»[٨]، وقال ابن تيمية: «قد اتفق المسلمون على أن الخوارج ليسوا مختصين بذلك العسكر. وأيضًا فالصفات التي وصَفها [الحديث النبوي] تَعُم غير ذلك العسكر؛ ولهذا كان الصحابة يروون الحديث مطلقًا»[٩]، وقال أيضًا: «ولا ريب أن كثيرًا من النُّسَّاك والعبّاد والزهاد قد يكون فيه شعبة من الخوارج وإن كان مخالفًا لهم في شُعَب أخرى»[١٠]، وتحدّث في موضع آخر عن أن مَنْ يكون «المؤمنون منهم في تَعَب والمشركون منهم في راحة» فشأنهم «من جنس الخوارج»[١١].

---

(٦) جاد الحق، الفتاوى الإسلامية، ج١، ص٣٠٦، كما أن محمد إسماعيل المقدّم قال في أحد دروسه تحت عنوان «سلسلة الإيمان والكفر» عن «جماعة المسلمين» أتباع شكري مصطفى: «رأينا قسوة وغلظة وصلابة لم نجد لها نظيرًا إلا عند الخوارج أسلافهم الأقدمين».

(٧) يتكرر ذكر الخوارج مرات عدة في كتاب أبي مصعب السوري على سبيل المثال.

(٨) الشاطبي، الاعتصام، الرياض: دار ابن الجوزي، ٢٠٠٨، ج١، ص١١٥.

(٩) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٨، ص٤٩٦.

(١٠) ابن تيمية، الاستقامة، تحقيق محمد رشاد سالم، السعودية: جامعة محمد بن سعود، ج١، ص٢٦٠.

(١١) ابن تيمية، الاستقامة، ج٢، ص٢٨.

١ ـ الفكر الخارجي: أسسه ومقولاته

الخوارج اتجاهٌ تَحَول إلى جماعة متنوعة فيما بعد، يقول المُبَرِّد: «افترقت الخوارج فصارت على أربعة أضرب: (١) الإباضية، وهم أصحاب عبد الله بن إباض، (٢) والصُّفْرية، واختلفوا في تسميتهم، فقالوا قوم: سموا بابن صَفار، وقال آخرون ـ وأكثر المتكلمين: عليه ـ: هم قوم نَهَكتهم العبادة فاصفرّت وجوههم. (٣) ومنهم البَيْهسية وهم أصحاب بَيْهَس. (٤) ومنهم الأزارقة، وهم أصحاب نافع بن الأزرق الحنفي. وكانوا قبلُ على رأي واحد لا يختلفون إلا في الشيء الشاذ من الفروع»[١٢]، أي أن أفكار هذا الاتجاه نمَت وطرأ عليها التطور والانقسام حتى صارت فرقًا عِدّة أوصلها بعضهم إلى عشرين![١٣]. ولن ندخل في تفاصيل ذلك التطور والاختلاف، ولكن حسبنا في هذا المقام تجريد الأفكار الرئيسة للفكر الخارجي الأول بعيدًا عن تطوراته وانقساماته التي تُدرس في كتب الكلام أو التاريخ، حيث إننا يمكن أن نستخلص أربع مقولات رئيسة في هذا الاتجاه[١٤]، وهي: التحكيم، والتكفير، والاستعراض، والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وسنفصل فيها بحسب ما يسمح به المقام لنَبني عليها لاحقًا أوجه الشبَه التي نراها بين جماعات العنف عامة وبينهم.

أ ـ التحكيم

فالتحكيم (لا حكمَ إلا لله) هي القضية المركزية التي وقع الخروج بسببها أول الأمر على الخليفة الرابع علي بن أبي طالب، ولكن عليًا رضي الله تعالى عنه وجّه إليهم عبد الله بن عباس رضي الله عنهما ليناظرهم، فقال لهم: «ما الذي نَقَمتم على أمير المؤمنين؟ قالوا: قد كان للمؤمنين أميرًا، فلما حكّم في دين الله خرَج

---

(١٢) المبرد، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٣، بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٩٧، ج٣، ص٢٠١.

(١٣) انظر: عبد القاهرة البغدادي، الفَرْق بين الفرق، ط٢، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٧، ص١٧.

(١٤) يذكر أبو حاتم الرازي (٣٢٢هـ) ـ وكان شيعيًا إسماعيليًا ـ أنهم اجتمعوا على أصل واحد وهو: تكفير كل إمام بعد أبي بكر وعمر والبراءة منهم، وإجماعهم على إمام يختارونه من أفناء الناس والإمامة عندهم تَثبت بعَقد رجلين، والحكم بما حكم به القرآن، والخروج على كل إمام جائر، وتكفير مرتكب الكبيرة. قال: ثم لهم فروعٌ يختلفون فيها، ولهم أئمة قد نُسبوا إليهم، ويسمون كل إمام لهم «أمير المؤمنين». أبو حاتم الرازي، كتاب الزينة، تحقيق سعيد الغانمي، بيروت: دار الجمل، ٢٠١٥، ج١، ص٥١٩ ـ ٥٢٠.

من الإيمان، فلْيَتُب بعد إقراره بالكفر نَعُدْ له»، فقال ابن عباس: «إن الله ﷻ قد أمرنا بالتحكيم في قَتْل صيد، فقال ﷻ: ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾، فكيف في إمامةٍ قد أشْكلت على المسلمين!»[15]، أي أنه أوضح لهم أن مسألة التحكيم مسألة مركّبة وتحتمل معاني عدة، ولكنهم أصروا على رفض تحكيم الرجال في أمور المسلمين، ورأوا ضرورة الخروج من القرية الظالم أهلها.

ب ـ التكفير وتَحَول الدار

«ولم يَزالوا على رأي واحد يتولَّون أهل النهر ومِرْداسًا ومَنْ خرج معه حتى جاء مولى لبني هاشم إلى نافع، فقال له: إن أطفال المشركين في النار، وإن مَن خالَفَنا مُشرك، فدماء هؤلاء الأطفال لنا حلال. قال له نافع: كفَرتَ وأحللتَ بنفسك، قال له: إن لم آتِكَ بهذا من كتاب الله فاقتلني، ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا ۝ إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا۟ عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوٓا۟ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾، فهذا أمر الكافرين وأمر أطفالهم. فشهد نافع أنهم جميعًا في النار، ورأى قتلَهم. وقال: الدار دارُ كفر إلا من أظهر إيمانه، . . . وإنْ جاءَ منهم جاءٍ فعلينا أن نمتحنه، وهم ككفار العرب لا نَقبل منهم إلا الإسلام أو السيف، والقَعَدُ بمنزلتهم، والتقيّة لا تحل، فإن الله تعالى يقول: ﴿إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَخْشَوْنَ ٱلنَّاسَ كَخَشْيَةِ ٱللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً﴾، وقال ﷻ فيمن كان على خلافهم: ﴿يُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ﴾. فنَفَر جماعة من الخوارج عنه، منهم نَجْدة بن عامر، واحتجّ عليه بقول الله ﷻ: ﴿إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً﴾ وبقوله ﷻ: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَٰنَهُۥٓ﴾، فالقَعَد منا، والجهاد إذا أمكن أفضل؛ لقوله جل وعز: ﴿وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾. ثم مضى نَجْدة بأصحابه إلى اليمامة وتَفَرّقوا في البلدان»[16].

وقد مشى نافعٌ ـ وقد كان مُقَدَّمًا في فقه الخوارج[17] ـ على ذلك، فرأى أن المخالفين مشركون، وكفّر القَعَدَة وأباح قتل الأطفال، وحكم على الدار بأنها دار كفر، حتى إنه كتب إلى أهل البصرة يقول: «ففيمَ المُقام بين أظهر

(١٥) المبرد، الكامل، تحقيق محمد أحمد الدالي، ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦، ج٣، ص١٠٧٩، ويمكن التمييز في الإحالات بين هذه الطبعة والطبعة السابقة عن طريق أرقام الصفحات، فترقيم طبعة الدالي تراكمي.

(١٦) المبرد، الكامل، ج٣، ص٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(١٧) انظر: المبرد، الكامل، ج٣، ص١٣٦.

الكفار؟!»[١٨]، وكذلك قال أبو بَيهس هيصم بن جابر الصنعي ـ وكان أحد رؤوس الخوارج ـ: «الدار دار كفر، والاستعراض فيها جائز، وإنْ أُصيب من الأطفال فلا حرج»[١٩]، واستمر هذا الرأي مع اشتداد المعارك بينهم وبين السلطة التي رأوا أنها معارك بين مسلمين وكفار، ولذلك لما قُتل أميرهم ابن الماحوز اجتمعوا بأرْجان فبايعوا الزبير بن علي، «ورأى فيهم انكسارًا شديدًا وضعفًا بيِّنًا»، فجمعهم وخطبهم فقال: «إن البلاء للمؤمنين تمحيص وأجر، وهو على الكافرين عقوبة وخِزي، . . . ثقوا بأنكم المستخلفون في الأرض»[٢٠]، وأصبح تكفير المخالف أحد أبرز عقائد الخوارج التي اشتُهروا بها طوال التاريخ الإسلامي، وأن دار الإسلام تتحول إلى دار كفر بظهور المعاصي فيها. قال البُجيرمي: «وأما الخوارج ـ وهم صِنْفٌ من الْمُبْتَدِعَة قائلون بأن من أتى كبيرةً كَفَرَ وحَبِطَ عَمَلُهُ وخُلِّد فِي النار، وأن دار الإسلام بِظُهُورِ الكبائر فيها تصير دارَ كُفْرٍ وإباحة»[٢١]، وتكفيرهم مرتكب الكبيرة مشهورٌ، ويرون «ذهاب الإيمان جملةً بإضاعة الأعمال»[٢٢]، وقد وُجد بينهم من يكفِّر من اجترح ذنبًا ولو جاهلًا، ومن يكفّر كل مذنب حتى مرتكب الصغيرة[٢٣].

ت ـ الاستعراض

الاستعراض إحدى المسائل التي تَبَناها الخوارج في بعض الفترات التاريخية، وإن لم تكن محل اتفاق بينهم، خصوصًا مع شدة وطأة السلطة عليهم ونَيْلها منهم في معارك متتالية في ولاية عبيد الله بن زياد الذي يصفه ابن خلدون بأنه «اشتدّ على الخوارج»[٢٤]. وقد مثّل الاستعراض سلوكًا وَسَم أغلب الأعمال التي وقعت في البصرة في ولاية زياد وابنه، ومن هؤلاء انبثقت النواة الأولى لتيار الأزارقة؛ فقد تَعَمد هؤلاء «التحكيم والقتل في المساجد واختيار

---

(١٨) المبرد، الكامل، ج٣، ص١٢١٩.

(١٩) المبرد، الكامل، ج٣، ص١٢٢١.

(٢٠) المبرد، ج٣، ص١٢٦١ ـ ١٢٦٢.

(٢١) البُجَيرمي، حاشية البجيرمي على الخطيب (تحفة الحبيب على شرح الخطيب)، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥، ج٤، ص٢٣٠.

(٢٢) ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، القاهرة: مكتبة الخانجي، ج٣، ص١٠٦.

(٢٣) انظر: البغدادي، الفرق، ج١، ص٧٠.

(٢٤) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، تحقيق خليل شحادة، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨، ج٣، ص١٨١.

ضحاياهم خاصة من بين الذين اشتهروا بالتدين والزهد»[٢٥]، ويذكر البلاذري عن بعض الرواة أن الخوارج «صيّروا إمامَهم زحّافًا، وخرجوا يَستعرضون الناس ويقتلون مَنْ لَقوا، وكانوا يَدينون بالاستعراض»؛ فقد «قتلوا رجلًا من بني ضبيعة يقال له: حكاك، رآهم فظنهم مع صاحب الشّرط، وقتلوا غيره، وضربوا رجلًا من بني قَطيعة فصار أضجم، وأتَوا مسجد بني قطيعة فأخذوا بأبوابه حتى هرب الناس ووَثبوا الجدُر، وصعِد رجل المنارة فنادى: يا خيل الله اركبي، فأنزلوه وقتلوه، وخرج بُكير بْن وائل الطاحي من الأزد وقد اتقاهم بطَيلسان له فقطّعوه بأسيافهم، ثم نجا...»[٢٦].

ولكن أبا بلال مِرْدَاس بن أُديّة ـ وُصف بأنه «عابد مُجْتَهِد عظيم القدر في الخوارج» ـ كان «لا يَدِينُ بالاستعراض، ويُحَرِّمُ خروج النساء، ويقول: لا نُقَاتِلُ إلا مَنْ قَاتَلَنَا ولا نَجْبِي إلا مَنْ حَمَيْنَا»[٢٧]، ولما بلغه ما قام به قريب وزحاف من استعراض للمسلمين قال: «قريبٌ لا قرّبه الله من الخير، وزحّاف لا عفا الله عنه. لقد ركباها عشواء مظلمة»[٢٨]، وكان أخوه عُروة يدعوه إلى الاستعراض، فقد قال أبو بلال لزُرْعة بن مُسلم العامري الذي أرسله ابن زياد لقتال الخوارج وقد اصطف الفريقان: «وَدِدت لَو كنتُ قَبِلتُ فيكم قَول أخي عُرْوَة، فَإِنَّهُ أشار علي بالاستعراض لكم كما استعرض قريبٌ وزحّاف النَّاس في طرقهم بِالسَّيْف»[٢٩].

ث ـ الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

شكّل الجهاد ثابتًا من ثوابت الفكر الخارجي، لأنهم رأوا خروجهم على من يَرونهم ولاة الجور جهادًا واجبًا، وكانوا في أول أمرهم قد اجتمعوا في البصرة «فقالت العامة منهم: لو خرَج منا خارجون في سبيل الله، فقد كانت منا فترة منذ خرج أصحابنا، فيقوم علماؤنا في الأرض فيكونون مصابيح الناس

---

(٢٥) لطيفة البكاي، حركة الخوارج: نشأتها وتطورها (٣٧ ـ ١٣٢هـ)، بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١، ص٨٨.

(٢٦) البلاذري، أنساب الأشراف، تحقيق سهيل زكار ورياض الزركلي، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦، ج٥، ص١٧٥.

(٢٧) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧، ج٣، ص١١١.

(٢٨) البلاذري، أنساب الأشراف، ج٥، ص١٧٥.

(٢٩) البغدادي، الفرق، ج١، ص٧١.

يدعونهم إلى الدين، ويخرج أهل الورع والاجتهاد فيلحقون بالرب، فيكونون شهداء مرزوقين، عند الله أحياء»[٣٠]، فخرج نافع ومن معه من البصرة ثم بدأ مكاتبة بقية الخوارج في البصرة يحثهم فيها على الخروج، وحرمة المقام بين أظهر المشركين وحرمة نكاحهم وأكل ذبائحهم، ووجوب دعوة قومهم إلى الدين، قائلًا: «وحَقٌّ علينا أن نُعلّم هذا الدين الَّذِينَ خرجنا من عندهم، ولا نكتم ما أنزل الله»[٣١]، وكتب لأهل البصرة «والله إنكم لتعلمون أن الشريعة واحدة، والدين واحد، ففيمَ المقام بين أظهر الكفار ترون الظلم ليلًا ونهارًا، وقد ندَبكم الله إلى الجهاد فقال: (وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً)، ولم يجعل لكم في التخلف عذرًا في حال من الحال، فقال: ﴿انفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا﴾»[٣٢]، ويتردد الحديث عن الدعوة إلى جهاد العدو في خطب نافع بن الأزرق ومكاتباته المختلفة وفي نصوص غيره من الخوارج.

وإذا كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مبدًا إسلاميًا فإنه قد أخذ صِيَغًا مختلفة بين المعتزلة والخوارج وأهل السنة والجماعة، فقد أصبح «تحقيقه بمناسبة وبغير مناسبة علامة دالة على الخوارج» كما يقول فلهاوزن، ورأى ابن القيم أن الخوارج «أخرجت قتال الأئمة والخروج عليهم بالسيف في قالب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[٣٣].

٢ ـ موقف التقليد الإسلامي من الفكر الخارجي

اتفقت جماهير علماء أهل السنة والجماعة عبر التاريخ على ذمّ مسلك الخوارج، وأدرجوهم ضمن «أهل الأهواء والبدع»، وأجمعوا على «أن الخوارج وأشباههم من أهل البدع والبغي متى خرجوا على الإمام وخالفوا رأي الجماعة وشقوا العصا، وجَب قتالهم بعد إنذارهم والاعتذار إليهم»[٣٤]، ولكنهم اختلفوا اختلافًا شديدًا في تكفيرهم، قال المازَرِيّ: «اختلف العلماء في تكفير

(٣٠) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، بيروت: دار إحياء التراث، ج٥، ص٥٦٧.
(٣١) الطبري، تاريخ الرسل، ج٥، ص٥٦٨.
(٣٢) المبرد، الكامل، ج٣، ص٢١٠.
(٣٣) ابن قيم الجوزية، إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، تحقيق محمد حامد الفقي، الرياض: مكتبة المعارف، ج٢، ص٨١.
(٣٤) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج٧، ص١٧٠.

الخوارج. قال: وقد كادت هذه المسألة تكون أشدَّ إشكالًا من سائر المسائل، ولقد رأيت أبا المعالي [الجويني] وقد رغّب إليه الفقيه عبد الحق - رحمهما الله تعالى - في الكلام عليها فرهّب له من ذلك، واعتذر بأن الغلط فيها يَصعب موقعه؛ لأن إدخال كافر في الملة وإخراج مسلم منها عظيمٌ في الدين، وقد اضطرب فيها قول القاضي أبي بكر الباقلاني - وناهيك به في علم الأصول! - وأشار ابن الباقلاني إلى أنها من المُعْوصات؛ لأن القوم لم يُصرحوا بالكفر، وإنما قالوا أقوالًا لا تؤدي إليه»[٣٥].

«ومذهب الشافعي وجماهير أصحابه العلماء أن الخوارج لا يُكفّرون، وكذلك القَدَرية وجماهير المعتزلة وسائر أهل الأهواء»[٣٦]، وقال النووي وابن حجر الهيتمي: «المذهب الصحيح المختار الذي قاله الأكثرون والمحققون أن الخوارج لا يكفرون كسائر أهل البدع»[٣٧]، وقال الخطابي: «أجمع علماء المسلمين على أن الخوارج - على ضلالتهم - فرقة من فرق المسلمين»[٣٨].

وقال الحنفية: «لم يحكموا بتكفير الخوارج الذين يستحلون دماء المسلمين وأموالهم وسبَّ أصحاب رسول الله - ﷺ - لكونه عن تأويل وشُبهة»[٣٩].

وفي المذهب الحنبلي قولان: الأول: أن «مَن كفّر أهل الحق والصحابة واستحلّ دماء المسلمين وأموالهم بتأويل فهم خوارج بغاة فَسَقة... قال الشيخ تقي الدين: نصوص أحمد صريحةٌ على عدم كفر الخوارج والقدرية والمرجئة وغيرهم...، وطائفة تحكي عنه روايتين في تكفير أهل البدع مطلقًا»، والثاني: أنه نُقل عن الإمام أحمد «أن الذين كفّروا أهل الحق والصحابة واستحلوا دماء المسلمين بتأويل أو غيره: كفار. قال المنقّح: وهو أظهر. وقال في [المِرْداويّ] الإنصاف: وهو الصواب والذي نَدين لله به»[٤٠]. وقال البُهُوتيّ:

---

(٣٥) النووي، شرح صحيح مسلم، ج٢، ص٥٠، وابن حجر الهيتمي، الإعلام بقواطع الإسلام من قول أو فعل أو نية أو تعليق مكفِّر، محمد عواد العواد، سوريا: دار التقوى، ٢٠٠٨م، ص٥٤.

(٣٦) النووي، المرجع السابق، ج٧، ص١٦٠.

(٣٧) المرجع نفسه، ج٢، ص٥٠، وابن حجر الهيتمي، الإعلام، ص٥٤.

(٣٨) الخرشي، شرح مختصر خليل، بيروت: دار الفكر، ج٧، ص١٧٦.

(٣٩) ابن نُجيم المصري، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ج١، ص٣٧١.

(٤٠) البهوتي، دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات، بيروت: دار الكتب، ١٩٩٣، ج٣، ص٣٩٣.

«إن أكثر الفقهاء لا يكفّرونهم؛ لادعائهم أنهم يَتَقربون إلى الله تعالى بذلك»[٤١].

أما «مالك فيرى استتابتهم، فإن تابوا وإلا قُتلوا على إفسادهم لا على كفرهم. وذهبت طائفة من أهل الحديث إلى أنهم كفار مرتدون، . . . فإنْ تَحَيزوا في مكان، وكانت لهم مَنَعة وشوكة صاروا أهل حرب كسائر الكفار»[٤٢].

وعامة نصوص الفقهاء تُحدّد الخوارج بأنهم قوم من رأيهم التكفير بالكبائر، يخرجون على إمام أهل العدل، ويَستحلون القتال والدماء والأموال بهذا التأويل، ولهم مَنَعة وقوة[٤٣]، إلا أن بعض المالكية حددهم بأنهم «يَخرجون عن الإمام العادل ويُنكرون أمره وولايته»[٤٤]، فعلى الأول ـ وهو الأكثر ـ يشمل مُجمل الخوارج الأوائل والمتأخرين، ويبقى الخلاف يدور ـ عندهم ـ على مناط التكفير، هل هو مجرد الخروج أم المعتقدات (كتكفير الصحابة) أم الفعل (كاستحلال الدماء والقتل)؟ وهل يُعذرون بمجرد التأويل وإن لم يكن صحيحًا؟ فغالب الفقهاء عذروهم للتأويل أو الشبهة، ومن الواضح أنهم لم يَرَوا ذلك في شأن غيرهم، فإنهم يكفّرون المستحلّ للمحرّمات وينصون على ذلك في كتب الفقه والاعتقاد بوضوح، ما يَعني أنهم استثنوا الخوارج لخصوص حالهم أو لتدينهم الذي وردت به الأحاديث أو لنحو ذلك، والله أعلم.

٣ ـ أوجه الشَّبَه بين الخوارج وجماعات العنف

تَمَحور خلافُ الخوارج مع غيرهم حول مسألة الإمامة كشأن عامة الخلافات التي بدأت سياسية ثم تحولت إلى خلافات فِرَقية كلامية واتسعت، وقد بدأ الخوارج بالاعتراض على حكم علي بن أبي طالب وما رأوا أنه تحكيم لآراء الرجال، ولكنهم لم يَلبثوا بعده أن تَبَلورت لديهم رؤية محددة للإمامة وشروط توليها ولقّبوا قادتهم بـ«أمير المؤمنين» في خلافة معاوية، ويبدو أن

---

(٤١) البهوتي، شرح منتهى الإرادات، ج٣، ص٣٩٥.

(٤٢) ابن قدامة، المغني، ج٨، ص٥٢٤.

(٤٣) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج٧، ص١٤٠، وابن قدامة، المغني، ج٩، ص١٢.

(٤٤) العدوي، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، ج١، ص١٠٢.

الأمر ارتبط بعدم اعترافهم بشرعية خلافته، وبشراسة المعارك التي دارت بينهم وبين الحكم الأموي الذي أسقطوا عليه كل الآيات المتعلقة بالكفار، كما أن ادعاء الإمامة والاستقلال بها ارتبط ارتباطًا وثيقًا بتبلور تصوراتهم عن الإيمان والكفر وتكفير المخالفين وتحويل الدار إلى دار كفر، ما أدى إلى إيجاد بديل وتنصيب أمير المؤمنين منهم؛ لأنهم تحولوا - في نظر أنفسهم - إلى جماعة المؤمنين.

ومن مظاهر مركزية السلطة في حركتهم، أنهم عندما خرجوا من البصرة إلى الأهواز سنة ٦٤هـ طردوا عمال السلطان، وجبَوا الفيء[٤٥]، وبدأ نافع ابن الأزرق بمكاتبة باقي الخوارج من القعَدَة في البصرة[٤٦]، وفشا عمّاله في السواد، وتُحدثنا كتب التراجم عن وجود قضاة وفقهاء للخوارج[٤٧]، ثم في مرحلة قَطَري بن الفُجاءة قاموا بسكّ عُملة كُتب عليها «لا حكمَ إلا لله»[٤٨]، أي أننا أمام ترتيبات متعددة لتأسيس جماعة موازية والاستقلال بكيان سياسي وسلطة بديلة، وهو ما أدى إلى سريان الخروج على المحكومين أيضًا بعد أن بدأت الفكرة الخارجية على شكل اعتراض على سياسة الخليفة علي بن أبي طالب ﷺ ثم تَحَولت إلى خروج على الحكام، ثم مفارقة ديار الظالمين[٤٩]، ولذلك وصَف ابن تيمية حالهم فقال: «ظهرت الخوارج بمفارقة أهل الجماعة واستحلال دمائهم وأموالهم»[٥٠]، وما يؤكد هذا المعنى أنهم سموا جماعتهم جماعة المؤمنين وسموا ديارهم دار الهجرة، وكانوا في بعض أحوالهم يمارسون عنفًا منفلتًا من أيّ قيد، فيعترضون الناس ويقتلون الأطفال، كما يقتلون الزهاد والمصلين في المساجد، وكانوا «لا يمرون بقرية بين أصبهان والأهواز إلا

---

(٤٥) من المفيد أن متون الفقه على اختلاف مذاهبها تبحث فروعًا فقهية تتصل بما إذا غلَب الخوارج على بلدة وجبَوا الجزية أو أخذوا العشور أو جبَوا الزكاة والصدقات فهل يُجزئ ذلك أم لا؟، وهو ما يعكس مبلغ تأثير الخوارج في الواقع السياسي والفقهي.

(٤٦) انظر: المبرد، الكامل، ج٣، ص١٢١٢.

(٤٧) كان من هؤلاء: مزيدة بن جابر العبديّ، كان قاضي الخوارج في زمان قَطري بن الفُجاءة في زمن بني أميّة. انظر: ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق أحمد عادل عبد الموجود وعادل معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ، ج٦، ص٦٩.

(٤٨) See: The Encyclopedia of Islam, Leiden: Brill, Vol 4, p752-753.

(٤٩) انظر: المبرد، الكامل، ج٣، ص١١٧٦.

(٥٠) ابن تيمية، النبوات، تحقيق عبد العزيز الطويان، الرياض: أضواء السلف، ٢٠٠٠، ج١، ص٥٦٤.

استباحوها وقتلوا مَن فيها»[٥١]، و«كان في جملة الخوارج لدَدٌ. . . وتوطين أنفسهم على الموت»[٥٢]، بل كانوا يمجدون الموت والعمليات الانتحارية كما وقع في زمن ابن زياد[٥٣].

ومن المهم أن مشروع الخوارج كان مشروعًا داخليًا يدور حول تصحيح وضع السلطة والمعتقد كما يرون، فلم يكونوا معنيين بقتال الأعداء الخارجيين أو المشاركة في الفتوحات، أي أنه كان جهادًا موجهًا نحو الداخل، ونشأ عنفهم الفائق في ظل صراعهم مع الدولة الأموية (خاصةً عنف ابن زياد معهم)، واتخذ مشروعية نصيّة بدءًا من الخروج على علي بن أبي طالب وصولًا إلى تكوين جماعتهم، ونلمح في مراسلات نافع ونَجْدة بن عامر ـ وكان رأسًا من رؤوسهم وصاحب مقالة مفردة ـ والحِجاج بينهما كثافةً نصية في الاستشهاد بالقرآن[٥٤]، وقد جاء وصفهم في الأحاديث النبوية بأنهم «يَقتلون أهل الإسلام ويدَعون أهل الأوثان»[٥٥]، وهو ما يؤكد فكرة المشروع الداخلي.

وقد ردّ العلماء انحراف الخوارج إلى فساد منهجهم في الاستدلال في مسألتين: اتباع المتشابهات والتأويل الفاسد. وقد رُوي عن ابن عباس وقد ذُكر عنده الخوارج وما يَلقون عند قراءة القرآن فقال: «يؤمنون بمُحْكَمه ويَهلكون عند متشابهه»[٥٦]، وقد رد الخوارج المُحْكَم من النصوصِ وأفعالِ المؤمنين بالمتشابه منها، قال ابن القيم: «ردوا النصوص الصحيحة المُحْكَمة في موالاة المؤمنين ومحبتهم ـ وإن ارتكبوا بعض الذنوب التي تقع مكفَّرة بالتوبة النصوح وغيرها. . . ـ بالمتشابه من نصوص الوعيد. وردوا المحكم من أفعالهم وإيمانهم وطاعتهم بالمتشابه من أفعالهم التي يحتمل أن يكونوا قصَدوا بها طاعة الله فاجتهدوا فأداهم اجتهادهم إلى ذلك فحصلوا فيه على الأجر المفرد، وكان حظ أعدائهم منه تكفيرَهم واستحلالَ دمائهم وأموالهم، وإن لم يكونوا قصدوا ذلك كان غايتهم أن يكونوا قد أذنبوا، ولهم من الحسنات والتوبة وغيرها ما يرفع موجب الذنب».

---

(٥١) المبرد، الكامل، ج٣، ص١٢٧٢، وانظر: ج٣، ص١٢٢٢.

(٥٢) المبرد، ج٣، ص١١٤٢.

(٥٣) انظر: لطيفة البكاي، حركة الخوارج، ص٨٧ ـ ٨٨.

(٥٤) انظر: المبرد، الكامل، ج٣، ص١٢١٦ ـ ١٢١٩.

(٥٥) البخاري، الصحيح، ج٤، ص١٣٧، ومسلم، الصحيح، ج٢، ص٧٤١.

(٥٦) ابن حجر، فتح الباري، ج١٢، ص٣٠٠، وقال إسناده صحيح.

وأرجع ابن رشد أصل التفرق والتمزق في الأمة إلى التأويل الفاسد، وأوضح أن أول من فعل ذلك هم الخوارج ثم المعتزلة فالأشعرية وغيرهم ممن ذكرهم، فـ«كلُّ فرقة منهم تَأولت في الشريعة تأويلًا غير التأويل الذي تَأولته الفرقة الأخرى، وزعمت أنه هو الذي قصَده صاحب الشرع حتى تَمَزّق الشرع كلَّ مُمَزَّق»[57]، وتابعه ابن القيم فتَحدث عن أن «فساد الدنيا والدين من تقديم المتشابه على المحكم، وتقديم الرأي على الشرع»[58]، وأن «أصل خراب الدين والدنيا إنما هو من التأويل الفاسد»[59]، وجعل ذلك علامةً على منهجهم فقال: «ومن اعترض على الكتاب والسنة بنوع تأويلٍ من قياس أو ذَوْق أو عقلٍ أو حالٍ ففيه شَبَه من الخوارج»[60].

---

(٥٧) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨، ص١٤٩ ـ ١٥٠.

(٥٨) ابن القيم، إعلام الموقعين، تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١، ج٢، ص٢١٨.

(٥٩) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٤، ص١٩٢.

(٦٠) ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، تحقيق علي بن محمد الدخيل الله، الرياض: دار العاصمة، ١٤٠٨هـ، ج١، ص٣٠٨.

الفصل الخامس

تنظيم الدولة وتَأَزُّم التقليد: الخروج على النظام الفقهي

١ ـ معنى الفقه وتركيبته

الفقه والفهم ـ في اللغة ـ اسمان بمعنى واحد، وقد كانت الشريعة تُطلَق على الدين كله الذي تَحَولت المعارف المرتبطة به إلى صنائع وعلوم، فصار الفقه ـ في اصطلاح أهله ـ هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية، وقد نشأت مذاهب فقهية عدة لكل مذهب مناهجُه وأئمته ونصوصه، يجمعها نظامٌ عام في الاستدلال والتفكير والعمل صار فيما بعد يُسمى تقليدًا؛ لأنه مع تَشَكل المذاهب وقواعدها انقسم الناس إلى قسمين: مجتهد ومقلّد، وقد انتهى الاجتهاد المطلق/المستقل بتبلور المذاهب الفقهية المعروفة، وصار المجتهدون اللاحقون يجتهدون في إطار المذهب وقواعده على تفاوت درجاتهم وتأهيلهم، ووُضعت لذلك ألقاب فنية خاصة كمجتهد المذهب ومجتهد المسألة وغير ذلك. في حين شمل وصف المقلد عامة المسلمين وإن تفاوتوا في درجات تقليدهم، وعلى هذا سار التاريخ الإسلامي في شِقّيه: الاجتماعي (التدين الفردي) والقانوني (القضاء).

وقد فرّق الفقهاء بين أحكام الله المنصوصة القطعية الدلالة التي أجمع العلماء على أنها أحكام الله وأنها لا تتغير (سماها المعاصرون «الشريعة»)، وبين غيرها مما يخضع للجهات الأربع: الزمان والمكان والأحوال والأشخاص (سماها المعاصرون «الفقه» وهو مشتمل على «الشريعة» أيضًا)، ولكن الأحكام الشرعية ـ وفق التقليد الفقهي ـ ثلاثة أقسام: الأول: أن تكون منصوصة بأدلة القرآن والسنة، سواء كانت دلالتها قطعية أم ظاهرة، والثاني: أن تكون مستنبطة بفعل المجتهدين عن طريق إدخالها في نصوص القرآن والسنة، وهذا تختلف فيه

أنظار المجتهدين ويسميه الفقهاء «تحقيق المناط»، وقد يُجمع الفقهاء في عصر على حكم مبني على واقع معين ثم يُجمع غيرهم لاحقًا على حكم آخر؛ لتَغَير الواقع الذي بُني عليه الحكم الأول، فيقولون: إن تحقيق المناط اختلف، وإنه اختلافُ عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان. والثالث: الإلحاق على ما نصّ عليه المجتهدون في مذاهبهم، ويسمى التخريج على المذهب وهو ما يقوم به مجتهدو المذاهب، ثم صار يقوم به المفتون في العصر الحديث في شأن النوازل التي لم يَسبق لها مثيل أو شبيه.

والفقه؛ بما هو علمٌ بالأحكام الشرعية: اسمٌ جامعٌ لطريقي الدنيا والآخرة، و«معرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال وقوة الإحاطة بحقارة الدنيا وشدة التطلع إلى نعيم الآخرة واستيلاء الخوف على القلب»[1]، وذلك لتحقيق الاستقامة في الدنيا لتحصيل الفلاح في الآخرة، وإنما أُديرت الأحكام على الظواهر؛ لأنها دليلٌ على أعمال الباطن، ومن ثم كان العمل معبّرًا عن الاعتقاد. والأخلاقُ لا تنفصل عن الفقه المعتَبَر، فلا يَعرى حكمٌ عن خُلُق، ولذلك قال الشاطبيُّ: «والشريعة كلها إنما هي تَخَلق بمكارم الأخلاق»، وهي «أول ما خوطبوا به، وأكثر ما تجد ذلك في السور المكية»[2]، فـ «جاءت الشريعة لتُتَمم مكارم الأخلاق، فدل على أن المشروعات في هذا الباب جاءت متممة لجريان التفاصيل في العادات على أصولها المعهودات»، ومن ههنا أقرت الشريعة جملة من الأحكام التي جرت في الجاهلية مما كان محمودًا، وما كان من محاسن العوائد ومكارم الأخلاق التي تَقبلها العقول وهي كثيرة، «وإنما كان عندهم من التعبدات الصحيحة في الإسلام أمورٌ نادرة مأخوذة عن ملة إبراهيم عليه السلام»[3].

فالجاهلية لم تكن شرًّا مطلقًا وقد جرَت بعض الأحكام على محمود عُرفها، وتممت الشريعة ما نقَص من أخلاق الجاهلية، وشرعت ما لم يكن مألوفًا، وبدّلت ما كان منكرًا، أي أن الجاهلية كانت حالة مركبة لا ـ كما تصورها جماعات العنف ـ شرًّا مطلقًا، فالجهاديون اختزلوا الجاهلية في

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت: دار المعرفة، ج١، ص٣٢.

(٢) الشاطبي، الموافقات، تحقيق أبي عبيدة مشهور بن حسن، الرياض: دار ابن عفان، ١٩٩٧، ج٢، ص١٢٢، ١٢٤.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٥٢٤، وج٥، ص٢٣٤.

الجانب العقديّ، وحملوا تشريع القوانين على حالة الشرك الجاهلية، واختزلوا الفقه كله في الجهاد القتالي ومسائل الحكم، وحولوه إلى قانون بالمعنى الحديث الذي عرفته الدولة الحديثة، في حين أن الفقه أوسع من ذلك بكثير، ويتداخل فيه القانوني بالأخلاقي، والظاهر بالباطن، والفرديّ بالجمعيّ، والنصي بالمستنبط، وتتعدد مستوياته من الإلزام إلى الإباحة وما سواهما من الأحكام الخمسة، فمن أحكامه ما يأخذ صفة الإلزام بحسب الخلُق الذي تحتها، ومنها ما يأخذ صفة التحسينات؛ لأنه راجعٌ إلى «مكارم الأخلاق»، وهي: «الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتَجَنب المدنّسات التي تأنفها العقول الراجحات»[4]، ويشتمل على ثلاثة مستويات: الديانة (التدين الفردي)، والقضاء (الإلزام في الخصومات)، والسياسة (المخولة إلى الإمام الأعظم/ الخليفة).

وقد ناقش الأئمة طبيعة الأحكام الثابتة بالاجتهاد وهل يقال فيها: حكم الله أو لا؟ والذي قرره الإمام ابن القيم أنه «لا يَسوغ إطلاق حكم الله على ما لا يَعلم العبد أن الله حكم به يقينًا من مسائل الاجتهاد»[5]، ولذلك اصطلح المتأخرون على التفريق بين الشريعة والفقه كما سبق، فصار الفقه مشتملًا على الوحي والاجتهاد الصادر من أهله في محله (الاختصاص).

٢ ـ معنى النظام ومدلوله

«النظام الفقهي» مفهوم خاصٌّ عُنيتُ به في دراساتي في السنوات الأخيرة، ثم وجدتُ مدلوله في كلام الإمام الشاطبيّ، ويمكن بيانه من لفظه بـ«أن تُؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتَّبَة عليها، وعامِّها المرتَّب على خاصِّها؛ ومُطْلَقها المَحمول على مُقَيَّدها، ومُجْمَلها المفَسَّر بمُبَيَّنِها، إلى ما سوى ذلك من مناحيها. فإذا حصل للناظر من جُملتها حكم من الأحكام فذلك هو الذي نطقت به حين استُنْطقت. وما مَثلها إلا مثل الإنسان الصحيح السويّ، فكما أن الإنسان لا يكون إنسانًا يُستنطق فينطق باليد وحدها،

(٤) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٢٢، وإن كان في مكارم الأخلاق ما يدخل في الإلزام أيضًا كالمتعة في الطلاق. انظر: الشاطبي، ج٥، ص٢٤٧.

(٥) ابن القيم، أحكام أهل الذمة، تحقيق يوسف البكري، وشاكر العاروري، رمادي للنشر، ج١، ص١١٤.

ولا بالرِّجل وحدها، ولا بالرأس وحده، ولا باللسان وحده، بل بجملته التي سُمِّي بها إنسانًا، كذلك الشريعة لا يُطلب منها الحكمُ على حقيقة الاستنباط إلا بجملتها، لا من دليل منها أيَّ دليلٍ كان، وإن ظهر لبادي الرأي نُطْق ذلك الدليل، فإنما هو تَوَهُّمي لا حقيقي؛ كاليد إذا استُنْطقت فإنما تنطق تَوهمًا لا حقيقة، من حيث عُلمت أنها يدُ إنسان، لا من حيث هي إنسان؛ لأنه محال. فشأن الراسخين تَصَور الشريعة صورةً واحدة يَخدم بعضها بعضًا؛ كأعضاء الإنسان إذا صُوِّرت صورة متحدة، وشأن متبعي المتشابهات أخْذ دليل ما ـ أيَّ دليل كان ـ عفوًا وأخذًا أوليًا وإن كان ثَمَّ ما يعارضه من كلي أو جزئي، فكما أن العضو الواحد لا يُعطى ـ في مفهوم أحكام الشريعة ـ حكمًا حقيقيًا، فمتّبعه متّبع متشابه، ولا يَتبعه إلا مَن في قلبه زَيغ كما شهد الله به»[٦].

فالنظامُ الفقهي مدارُه على فقه النص وفقه المحلّ وقواعد التنزيل التي تشتمل على حُسن الفهم والتصور والشروط والموانع. ومبناه على وحدة الشريعة في المبنى والمعنى، وانسجام مبانيها ومعانيها، ولولا هذا ما أمكن الحديث عن فنون الفقه المتنوعة التي تشتمل على الأصول والفروع والفروق والأشباه والنظائر، وعلى المقاصد والقواعد، وغير ذلك.

وعلى مستوى التطبيق يتضح النظام من خلال أربعة أركان: النظر والناظر والمنظور فيه والصورة المجموعة. فالراسخون في هذا العلم القيّمون عليه هم العارفون بكلام العرب وكليات الشريعة ومقاصدها، المتضلعون بقواعد الأصول التي من جهتها تُستنبط الأحكام الشرعية. ونظرهم في الدليل يكون لجهتين: الأولى: مقاصد النظر ومنهجه بأن ينظر نظرَ المستبصر الذي يكون هواه تحت حكمه، ولا يَنظر نظر مَن حكم بالهوى وأتى بالدليل كالشاهد له، أي أنه يطلب الحق من الأدلة، ولا يطلب في الأدلة ما يُصحح هواه السابق، كما أنه لا يَطلب لها المَخرج من كلام العلماء. والثاني: في كيفية النظر في النص بأن يعتبره من أوله إلى آخره، ويعتبر ما انبنى عليه، وأن لا يأخذ الأدلة من أطراف العبارة الشرعية؛ لأن كلام العرب لاتساعه وتَصَرفه يحتمل أنحاء كثيرة، ويُعلَم المراد منه من أوله أو آخره، أو فحواه، أو بساط حاله، أو قرائنه، فمن لم يفعل ذلك زَلّ في فهمه.

(٦) الشاطبي، الاعتصام، ج٢، ٥٠ ـ ٥١.

والمنظور فيه وهو الدليل الصحيح، ولا يكون صحيحًا إلا بأن يَشهد له معظم الشريعة، وما سواه فاسدٌ. وكل دليل فيه اشتباهٌ وإشكالٌ فليس بدليل في الحقيقة حتى يتبين معناه ويظهر المراد منه، ويُشترط في ذلك ألا يُعارضه أصلٌ قطعي، فحقيقة الدليل أن يكون ظاهرًا في نفسه دالًا على غيره. أما الصورة المجموعة فهي أن ينظر بعضَ الأدلة ببعض، فلا يمكن أن تعارض الفروع الجزئية الأصولَ الكلية؛ لأن الفروع الجزئية إن لم تَقتض عملًا فهي في محلّ التوقف، وإن اقتضت عملًا فالرجوعُ إلى الأصول هو الصراط المستقيم، وتُتأول الجزئيات حتى ترجع إلى الكليات، فمن عكَسَ الأمر حاول شططًا ودخل في حكم الذَّم، وإذا كان اتباع المتشابهات مذمومًا، فجَعْلُها دليلًا أشدُّ ذمًّا، وهو خروجٌ على النظام الفقهي(٧).

وهذا النظام لا يَعني واحدية الفهم والمعنى؛ فقد وُجدت مذاهب عدة واستمرت على ما بينها من وفاق وخلاف، ولكنها جميعًا ترجع إلى هذا النظام الذي ما أمكن الحديث عنه إلا بعد اكتماله ونُضج المذاهب الفقهية، كما أنه لم يكن ممكنًا الحديث عن مقاصد الشريعة قبل اكتمال هذا النظام، وهو ما يفسر لماذا تأخر التنظير لها؛ لأنها مبنية على استقراء فروع الفقه وتَصَفُّح عمل المجتهدين ومعرفة مداركهم ومَسرح أنظارهم في النصوص والوقائع، أما أوجه الخروج على النظام بعد اكتماله فهي سيّالة لا تقف عند حدّ، ولهذا فصّل أهلُ أصول الفقه في طرق الاستدلال ومناهجه ولم يتعرضوا لطرائق الخارجين عليه؛ لأنها لا تنضبط.

٣ ـ الخروج على النظام وملامح التأزم

يدور تشخيصُ الشاطبي للمأزق الذي واجهه التقليد الفقهي على عاملين اثنين: الهوى والجهل، فهو قد خصّ كتابه كله بأهل البدع وطرائقهم، كما أنه رأى أن «الزَّيْغ راجع إلى الجهالات»، ولكن الإشكال الحديث أكثر تعقيدًا حيث يدخل فيه تَغَير المحل، وهو ما أدى إلى تأزم التقليد الفقهي والخروج من منطق الأزمنة الكلاسيكية التي نشأ فيها ولها الفقه الإسلامي. فالتشريع الإسلامي إنما تَشكَّل وتَنَزل في سياق تاريخي محدد في ضوء خلفية سياسية

(٧) ركّبنا هذه المعاني وصغناها من جملة نصوص للشاطبي، في الاعتصام، ج٢، ص٥ ـ ١٢٥.

ومؤسسية متنوعة الصور، منذ عصر النبي ﷺ مرورًا بخلفائه إلى دولة الأمويين ثم العباسيين، و«آخر الأمر صار للتشريع الإسلامي على عقول المسلمين سلطانٌ أكبر مما فَقَده من سيطرة على أجسادهم» في بعض الفترات التاريخية، وقد نشأ الإشكال الحديث مع متغيرات السلطة ونشوء جهاز الدولة الحديثة في ظل نظام دولي، ومع التغيرات التي أصابت موقع الشريعة من الدولة والمجتمع[8]، وهو ما أدى إلى انفصال النص الديني والفقهي عن الجماعة المسلمة، فتَذَرّرت الجماعة ونشأت توجهات عدة شكّلت استجابات متنوعة لهذا التحدي الحديث ومثّلت خروجًا على التقليد بدرجات متفاوتة.

ويمكن رَصْد أشكال أربعة لتلك الاستجابة الحديثة هي: تلفيقية الإصلاحية، وانتقائية الإحيائية، واختزالية الجهادية، واجتزائية السلطوية. فإصلاحية محمد عبده سعَت إلى استثمار فكرتي المقاصد والمصالح لتوسيع القياس الفقهي والخروج على التقليد من جهة، ولتشريع المؤسسات والاقتباس عن الغرب من جهة أخرى، وسَعَت الإحيائية مُمَثَّلةً بما سُمي «الإسلام السياسي» إلى تأسيس «النظام الشامل» وصياغة «فقه الدولة»، في حين سعت الجهادية إلى إحياء «فقه الجهاد» العملي لإعادة الخلافة، وكان لها موقف مختلف من الفقه عبّر عنه سيد قطب بالقول: «أما الفقه الخاص بأنظمة الدولة وشرائع المجتمع المنظم المستقر، فهذا ليس أوانه... إنه ليس على وجه الأرض اليوم دولة مسلمة ولا مجتمع مسلم قاعدةُ التعامل فيه هي شريعة الله والفقه الإسلامي!. هذا النوع من الفقه يأتي في حينه وتُفَصَّل أحكامه على قَدر المجتمع المسلم حين يوجد ويواجه الظروف الواقعية التي تكون محيطة بذلك المجتمع يومذاك!. إن الفقه الإسلامي لا يَنشأ في فراغ ولا تُستَنْبَت بذوره في الهواء»[9]. أما فقهاء السلطة/الدولة فقد انخرطوا في جهاز الدولة ودافعوا عنها وعن نُظُمها[10].

وتعكس هذه الطرائقُ المختلفة من استثمار الفقه الوعيَ بمأزق الدولة

---

(٨) انظر: معتز الخطيب، الفقه والفقيه ومتغيرات السلطة، ضمن: معتز الخطيب (محرر)، مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين، بيروت: دار جسور، ٢٠١٦.

(٩) قطب، في ظلال القرآن، ج٤، ص٢١٢٢.

(١٠) انظر شرح ذلك في مقدمتي لكتاب: «مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين» المشار إليه سابقًا.

الحديثة التي ورثت الخلافة العثمانية، ومأزق الفقه والفقهاء في الأزمنة الحديثة[١١]، ووطأة التاريخيّ وسطوته على «الديني» ومحاولة استعادته أو التخلص منه أو المواءمة بينه وبين الحاضر والمزاوجة بينهما توفيقًا أو تلفيقًا. وقد استخدم الإصلاحيون الفقه الإسلامي للانفتاح على العالم والتواؤم مع منجزات العصر، أما الإحيائيون فقد جعلوا الفقه أداةً للثورة على الأنظمة وفق الأدوات الحديثة للسياسة (التظاهر، والانتخاب، والبرلمان...)، ووسعوا الفقه ليشمل كل تفاصيل السياسة كما سعوا إلى توسيع دائرة «المباح» حتى يمكن الانخراط في الأزمنة الحديثة والعيش فيها. وفي المقابل استخدم فقهاء السلطة الفقه لشرعنة الوضع القائم الذي قَنعوا به وانتفعوا منه، فوضعوا الفقه في سياقٍ يكون فيه أداةً من أدوات الاستبداد السياسي والقهر، في حين استخدم منظرو الجهاد الفقهَ للثورة على العالم أجمع وعلى الأمة والدولة، ووضعوه في سياق غربة عن الأعراف والحاجات الاجتماعية بل والقيم الأخلاقية ليغدو لا يصلح للتطبيق إلا على أنقاض العالم الحديث. وفي المحصلة تتعمق إشكاليات الفقه اليوم في هذه السياقات جميعًا.

نشأت الجماعة المسلمة على النص الإلهي، وبقي هو الحقيقةَ الأساسية فيها، بل إن الجماعة الأولى لم تكن لتستمر بغير النص، فقد كان «المسوِّغَ الوحيد لاستمرارها، وهو الذي يمنح وجودها شرعيته المتعالية، ولقد دار صراعٌ عبر القرون حول المؤسسة البديلة التي يمكن أن تَرث النبي في تأويل النص وحَمله»، واعتبر أبو بكر الخليفة الأول الجماعةَ المرجعَ والحَكَم رغم وجود أصوات كانت تحاول أن تمنح السلطة/الخلافة حق ادعاء وراثة النبوة، وهكذا بقي النص مستعصيًا على الاستيعاب وعلى التمأسس فيما عدا مؤسسة الأمة التي وَضَح استخلافها لتحيا وتستمر وتنمو وتمتد في رحاب النص وفي تَوَحد معه وبه. والنص الإسلامي هنا: قرآن وسنة وإجماعٌ، والإجماع عبارةٌ عن التجربة التاريخية للجماعة، وفيها يتواصل السياسي والديني، بل لا يمكن تواصلهما إلا في التجربة التاريخية[١٢]، وحينما طرأت تطوراتٌ على مؤسسة

---

(١١) شرحنا هنا في هذا الفصل مأزق الجهاديين وشرحنا مأزق فقهاء الدولة وفقهاء الحركة (الإسلام السياسي) في دراسة مستقلة من خلال فتاوى الثورات العربية. انظرها في: معتز الخطيب، الفقيه والدولة في الثورات العربية: معضلة الفقيه في ظل الدولة الوطنية الحديثة، مجلة تَبَيُّن، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، عدد٩، سنة ٢٠١٤، ص٦٣ ـ ٨٤.

(١٢) انظر: رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، ط٥، بيروت: دار جداول، ٢٠١١، ص١٥ ـ ٢٣.

الخلافة وظهرت الدولة السلطانية أمكَنَ للفقهاء شرعنتها وشرعنة حكم التغلب؛ بدوافع الحفاظ على وحدة الجماعة، وحافظ التقليد على قوته واستمراريته إلى أن تَرَكت «نهاية الإمبراطورية العثمانية الإسلام دون دولة مركز، وتم تقسيم أراضيها بين قوى غربية، وعندما انسحبت تلك القوى خلّفت وراءها دولًا مؤسّسة على نموذج غربي بعيد كل البعد عن تقاليد وتراث الإسلام، وهكذا فإنه على مدى معظم القرن العشرين لم يكن لدى أية دولة إسلامية قوة كافية ولا ثقافة كافية ولا شرعية دينية للاضطلاع بهذا الدور لكي تصبح مقبولة من الدول الإسلامية والمجتمعات غير الإسلامية كزعيم للحضارة الإسلامية. إن غياب دولة مركزية إسلامية عاملٌ مساعد وأساسي على الصراعات الخارجية والداخلية المستمرة التي تميز الإسلام، وعلى الوعي دون تماسك، كما أنه مصدر ضعف بالنسبة للإسلام ومصدر تهديد للحضارات الأخرى»[١٣]، وقد حاولت فئاتٌ وجماعاتٌ متعددة من أنظمة وتنظيمات إسلامية حركية وجهادية حيازةَ دور المركز السلطوي أو المرجعي.

فالخلل يقوم اليوم عبر عمليات استعادة الفقه استعادة لا تاريخية لواقع مفارق، وهي استعادةٌ مفارقةٌ لمقاصد الفقه ومن خلال قوانين غير قوانينه. ومقاصد الفقه هي البحث عن حكم الله عبر نظام محدد في حركةٍ تفاعل مستمر بين النص والجماعة[١٤]. فالحركات الجهادية ـ وخاصةً تنظيمَ الدولة ـ تُقدم مشروعها اليوم في مواجهة العالم بأسره في بُعديه: الفكري والسياسي، بما فيه الفضاء الإسلامي الفكري الذي انغمس في «الجاهلية» أو تواءم معها، وأبو بكر ناجي ـ ومن قبله أبو مصعب وغيره ـ نسف كل المشاريع الفكرية والقوى (الجيوش والشعوب)، وكل التشكيلات المحلية والدولية القائمة، وطَرَح «حركة التجديد المعاصرة» التي هي حركة الجهاد، كخلاص وحيد ونهائي لبناء «الجماعة» التي انفصلت عن الشريعة فاندثرت، وإنما يُعاد بناؤها عبر بوابة «الشريعة» وفق تصورهم. وهو التجسيد الأبرز لفكرة الشريعة ضد الدولة والأمة، في حين أن الشريعة بالمفهوم التاريخي كانت ذات وظيفة مجتمعية

---

(١٣) صمويل هينتنغتون، صدام الحضارات، ترجمة طلعت الشايب، ط٢، القاهرة: سطور، ١٩٩٩، ص٢٨٩.

(١٤) وقد أوضحنا الكثير من المفارقات بين فقهاء الدولة وفقهاء الحركة في الدراسة المشار إليها سابقًا، كما أوضحنا في هذا الفصل أوجه المفارقة عند منظري الجهاد.

وتُجسد تلاحم النص بالجماعة، كما أن «عمل» الجماعة كان يُحدّد مدلول النص ويضيّق من خياراته عبر عملية ضبط وتقنين شديدة التعقيد.

وتتجلى مظاهر خروج تنظيم الدولة على النظام الفقهي وعلى الإمامة والجماعة في قضاياهم الأربع التي سبق شرح منظورهم لها، ولكن يَجدر هنا بيان منظور النظام الفقهي لها لإدراك أوجه المفارقة.

أ ـ التوحيد والتكفير: غلَبة التَسَيُّس وطلَب التَسَيُّد

التوحيد كلمةٌ جامعةٌ ومستوعِبةٌ، وسأل رجل جابر بن عبد الله: «هل كنتم تسمون أحدًا من أهل القبلة كافرًا؟ قال: معاذ الله. قال: فهل تُسمونه مشركًا؟ قال: لا»[(١٥)]، وأثنى الأئمة على «ما ظهر من فقه علي بن أبي طالب وعلمه في قتال أهل القِبلة من استدعائهم ومناظرتهم وتَرْك مبادأتهم والنَّبْذ إليهم قبل نَصْب الحرب معهم، وندائه: (لا تبدؤوهم بالحرب حتى يبدؤوكم ولا يُتبع مُدْبر ولا يُجْهز على جريح، ولا يُكبس بيت، ولا تُهجّر امرأة)،... وتَرْك اغتنام أموالهم، وكثرة تعريفه وندائه على ما حصل في قبضته من أموالهم، وكثرة الأمر لابن عباس وغيره بقبول شهادة أهل البصرة وصفّين إذا اختلطوا ووَضعت الحرب أوزارها، والصلاة خلفهم، وقوله لمن سأل عن ذلك: (ليس في الصلاة والعدالة اختلفنا، وإنما اختلفنا في إقامة حد من الحدود، فصلّوا خلفهم واقبلوا شهادة العدول منهم)»[(١٦)].

الإشكال الرئيس عند منظري العنف يكمن في النواقض العملية للإيمان، وأن سَنّ القانون والحكم به دليلٌ على استحلال مخالفة الشريعة، وهو ناقضٌ عمليٌّ للإيمان يوجب التكفير، وكذلك موالاة الكفار. ومسألة التكفير بالذنوب العملية وقع فيها الخلاف فقد قال أبو محمد الجويني وغيره: الفعل؛ بمجرده لا يكون كُفرًا، وقال ولدُه إمام الحرمين الجويني: «وهذا زلل عظيم من المُعلّق ذكرته للتنبيه على غلطه»، وقال ابن حجر الهيتمي: «وأقره الشيخان [أي الرافعي والنووي] على ذلك، وهو جدير بالغلط». واستشكل التكفيرَ ببعض الصور

---

(١٥) ابن أبي زمنين، أصول السنة، تحقيق عبد الله البخاري، المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، ١٤١٥هـ، ص٢٢٠.

(١٦) أبو بكر الباقلاني، تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٧، ص٥٤٧.

العملية أئمةٌ كبارٌ مثل العز بن عبد السلام، وقال ابن أبي العز الحنفي: «باب التكفير وعدم التكفير بابٌ عظُمت الفتنة والمحنة فيه، وكثر فيه الافتراق... فالناس فيه في جنس تكفير أهل المقالات والعقائد الفاسدة المخالفةِ للحق الذي بَعث الله به رسوله في نفس الأمر، والمخالفةِ لذلك في اعتقادهم: على طرفين ووسط، من جنس الاختلاف في تكفير أهل الكبائر العملية...»[17]، ولذلك نفَر ابن حجر الهيتمي فكتب كتابًا مفردًا عظيم القيمة تَتَبع فيه كل الصور العملية التي يقع فيها الإشكال وبيّن حكمَها من التكفير وعدمه؛ وكان في كلّها يُدير الأحكام على القرائن ويُورد الاحتمالات ولو البعيدة حتى يتجنب التوسع في التكفير.

ومعروفٌ أن مذهب الخوارج هو التكفير بكل كبيرة، في حين ذهب أهل السنة والجماعة إلى خلاف ذلك، ولهذا نجد في العقيدة الأشعرية النص على أننا «نَدين بأن لا نُكفّر أحدًا من أهل القبلة بذنب يرتكبه كالزنا والسرقة وشرب الخمور كما دانت بذلك الخوارج وزعمت أنهم كافرون»[18]، ولكننا نجد عامة الفقهاء - ومنهم الأشعرية - ينصون في كتب الفقه على بعض المكفّرات العملية كالسجود للصنم وإلقاء المصحف في القاذورات ونحوها من الأعمال، وهو ما دفع إلى استشكال عبارة الأشعري وأتباعه، فجاء ابن أبي العز وبيّن أن المراد: «لا نكفرهم بكل ذنب كما تفعله الخوارج، وفرقٌ بين النفي العام ونفي العموم، والواجب إنما هو نفي العموم؛ مناقضةً لقول الخوارج الذين يكفرون بكل ذنب. ولهذا - والله أعلم - قيّده الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ بقوله: (ما لم يستحله)»[19]، أي أن الخوارج يكفرون بكل ذنب وإن لم يَستحله، والأشعرية يكفرون بشرط اعتقاد حِلّه.

ثم جاء الشيخ الألباني فقال: «يعني استحلالًا قلبيًا اعتقاديًا، وإلا فكل مذنب مستحلٌّ لذنبه عمليًا، أي مرتكب له، ولذلك فلا بد من التفريق بين

---

(١٧) ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق أحمد شاكر، السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، ١٤١٨هـ، ص٢٩٦.

(١٨) أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق فوقية محمود، القاهرة: دار الأنصار، ص٢٦، وابن عساكر، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، بيروت: دار الكتاب العربي، ص١٦٠.

(١٩) ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق أحمد شاكر، السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، ١٤١٨هـ، ص٢٩٦.

المستحل اعتقادًا فهو كافر إجماعًا، وبين المستحل عملًا لا اعتقادًا فهو مذنب يَستحق العذاب اللائق به إلا أن يغفر الله له ثم ينجيه إيمانه؛ خلافًا للخوارج والمعتزلة الذين يحكمون عليه بالخلود في النار»[٢٠]، أي أنه لا يكفِّر بأي ذنب؛ ما لم يستحلّه اعتقادًا، ولذلك اتُّهم بالإرجاء فيما بعد.

ولما كان الاستحلال شرطًا للتكفير، والأفعال متفاوتة في دلالتها على الاستحلال، والاستحلالُ عملٌ قلبي، وقع الخلاف فيما يدل منها على الاستحلال دلالةً صريحة كالسجود للصنم والوالد مثلًا وغير ذلك مما نص عليه الفقهاء في كتبهم.

ولكن الذي بيّنه الأئمة أن الأصل عدم التكفير بالفعل، واستثنَوا من ذلك أحوالًا محدودة رأوا فيها أن الفعل معبِّر عن صريح الاعتقاد فلم يسألوا الفاعل عن قَصْده، ونطاقُ هذا ضيق جدًّا؛ فالحكم مَنوطٌ بالتهاون في الدين حصرًا، وهي «استهانةٌ مخصوصة في أحوال مخصوصة» أجمع الفقهاء على أنها صريحة ولم تقم القرائن على عكسها، وهذه نصوصهم في ذلك:

قال النووي: إن الردة تحصل تارة بالقول الذي هو كفر، «وتارة بالفعل، والأفعال الموجِبة للكفر هي التي تَصدر عن تَعَمدٍ واستهزاء بالدين صريح، كالسجود للصنم أو للشمس، وإلقاء المصحف في القاذورات، والسحر الذي فيه عبادة الشمس ونحوها»[٢١]، وقال تقي الدين السبكي: «يُحكم على من سَجَد للصنم أو ألقى المصحف في القاذورات بالكفر، وإن لم يَجحد بقلبه؛ لقيام الإجماع على تكفير فاعل ذلك»[٢٢]، أي أن مستند ذلك التكفير إجماع الفقهاء على اعتبار ذلك الفعل مما يدل دلالة صريحة تغني عن سؤال الفاعل عن قصده.

وقال البُلقيني: «لو صلى مُحْدِثًا متعمدًا بلا عذر أثِمَ ولا يَكفر عندنا [أي الشافعية] وعند الجمهور. وحُكي عن أبي حنيفة أنه يَكفر لتلاعبه. دليل الجمهور: أن الكفر بالاعتقاد، وهذا المصلي اعتقادُه صحيحٌ، وأبدى بعضهم

---

(٢٠) أبو جعفر الطحاوي، العقيدة الطحاوية، تحقيق وشرح ناصر الألباني، ط٢، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٤هـ، ص٦٠، وانظر: أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص٢٦.

(٢١) النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق زهير الشاويش، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩١، ج١٠، ص٦٥.

(٢٢) تقي الدين السبكي، فتاوى السبكي، دار المعارف، ج٢، ص٥٨٥.

في هذا الاستدلال نظرًا؛ للاتفاق على تكفير مَن استهان بالمصحف استهانةً مخصوصة في الصورة المخصوصة»[٢٣]. وقال الأذرعيّ: «حقيقة الفعل لا يمكن أن يكون كفرًا، وإنما الكفر ما استلزمه من التهاون بالدين ونحوه»، قال ابن حجر الهيتمي: «وهذا تأويل صحيح، وبه يندفع الغلط»[٢٤]، وقال: «إنما الكفر ما استلزمه من التهاون بالدين ونحوه، هذا مناطُ الحكم»[٢٥]، واشترط عدم قيام قرينة على انتفاء الاستهانة فقال أيضًا: «كل فعل صدر عن تَعَمد واستهزاء بالدّين صريح، كالسجود للصنم أو الشمس. . . ؛ بشرط أن لا تقوم قرينة على عدم استهزائه وعذره»[٢٦].

وأوضح الحافظ الحَكَمي أن الكفر العملي أصغر وأكبر، فالأصغر هو «العمليّ المحض الذي لم يَستلزم الاعتقاد ولم يناقض قول القلب ولا عمله»، وأن الأكبر هو أربعة أمور هي: السجود للصنم، والاستهانة بالقرآن، وسَبّ الرسول، والهزل بالدين، قال: «وهذه الأربعة وما شاكلها. . . وإن كانت عمليةً في الظاهر فإنها مستلزمة للكفر الاعتقادي ولا بد، ولم تكن هذه لتقع إلا من منافق مارق أو معاند مارِد»[٢٧] فأفاد أن التكفير لا يكون بكل عمليّ وإنما بهذه الأربعة وما شاكلها؛ مما لا يَصدر إلا عن كُفر اعتقاديّ.

فنقاش الفقهاء والمتكلمين كان يدور حول تحديد لوازم ومقتضيات شهادة التوحيد من جهة، والتمايز عن الخوارج في مسألة التكفير من جهة ثانية، وفي رسم حدود الجماعة المسلمة التي تجمع بين القول والعمل من جهة ثالثة، ولهذا قال ابن تيمية: «وليس لأحد أن يكفّر أحدًا من المسلمين وإن أخطأ وغلط؛ حتى تقام عليه الحجة وتُبَيَّن له المَحَجّة، ومَن ثَبَت إسلامه بيقين لم يَزُل ذلك عنه بالشك؛ بل لا يزول إلا بعد إقامة الحجة وإزالة الشبهة»[٢٨]. وبيّن أن الإسلام مِظلةٌ تَسَع الجميعَ فقال: إن اسم الإسلام «يتناول مَن أظهر الإسلام وليس معه

(٢٣) سراج الدين بن الملقن، الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، تحقيق عبد العزيز المشيقح، الرياض: دار العاصمة، ١٩٩٧، ج١، ص٢٢٥.

(٢٤) ابن حجر الهيتمي، الإعلام بقواطع الإسلام، ص٧٨.

(٢٥) ابن حجر الهيتمي، الإعلام، ص٧٨.

(٢٦) ابن حجر الهيتمي، الإعلام، ص٧٣.

(٢٧) الحكمي، أعلام السنة المنشورة لاعتقاد الطائفة الناجية المنصورة، تحقيق حازم القاضي، ط٢، السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، ١٤٢٢هـ، ص١٠٠ ـ ١٠١.

(٢٨) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٢، ص٤٦٦.

شيءٌ من الإيمان وهو المنافق المَحْض، ويتناول من أظهر الإسلام مع التصديق المُجْمَل في الباطن ولكن لم يفعل الواجب كله، لا من هذا ولا هذا وهم الْفُسَّاقُ يكون في أحدهم شعبةُ نفاقٍ، ويتناول من أتى بالإسلام الواجب وما يَلزمه من الإيمان ولم يأت بتمام الإيمان الواجب، وهؤلاء ليسوا فُسَّاقًا تاركين فريضةً ظاهرةً ولا مُرْتَكِبِينَ مُحَرَّمًا ظاهرًا، لكن تَركوا من حقائق الإيمان الواجبة علمًا وعملًا بالقلب يَتَّبِعُهُ بَعْضُ الجوارح ما كانوا به مَذْمُومين»[٢٩].

يشير هذا المفهوم للإسلام إلى تيار «الجماعة» الذي لازم «السنة» (أهل السنة والجماعة) وعبر عن التيار العريض للأمة عبر التاريخ؛ وهو المعتقد الذي حرص على صون الجماعة والقبول بالاختلاف بما لا يُهدد وحدتها، ولكن جماعات العنف غادرت كلّ هذا وقالت بقول الخوارج، بل زعمت أن تكفير الحاكم بمجرد سَنّ القوانين والحكم بها مسألة مسلّمة، في حين أن ذلك بمجرده ليس من نواقض الإسلام، ولا من الذنوب المكفّرة كما قد عُلم من كلام الأئمة في المكفّرات العملية. وقد افترق معتقد الخوارج (ومن شابَهَ قوله قولَهم كسيد قطب وجماعات العنف) عن معتقد أهل السنة والجماعة بأن الخوارج يقولون: «من لم يكن بَرًّا قائمًا بالواجبات تاركًا للمحرمات فهو كافر»، أي أن «الإيمان لا يَتبعض، بل إذا ذهب بعضُه ذهب كلُّه، ومذهبُ أهل السنة والجماعة أنه يَتَبَعّض، وأنه يَنقص ولا يزول جميعُه»[٣٠].

خلط الجهاديون بين مباحث الفقه ومباحث العقيدة، ونقلوا مفهوم الحكم من القضاء إلى السياسة والسلطة (الحاكمية) فانتقلوا من التعبّد إلى التسيّد الذي ينطوي على ممارسة أقصى درجات العنف لفرض تصوراته وإخضاع الآخرين لها، في حين أن شأن الاعتقاد الديني؛ متى كان صادقًا وخالصًا، أن يَلزمَ منه اللطف والرحمة؛ فقد قلنا: إن الشريعة كلها موصوفة ودائرة على الرحمة، أما إذا شابت الاعتقادَ الديني دلائلُ العنف فيكون ذلك بسبب ازدواج هذا الاعتقاد بالمصلحة السياسية المتمثلة في طلب التَّسَيُّد، فتكون هذه المصلحة المادية هي التي نَفَثت في هذا الاعتقاد المعنوي روحَ التطرف[٣١]، فكيف إذا تَحَول

(٢٩) ابن تيمية، الفتاوى، ج٧، ص٤٢٧.

(٣٠) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، تحقيق محمد بن رياض الأحمد، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٥هـ، ص١٩٧.

(٣١) أفدنا في أصل هذه الفكرة من: طه عبد الرحمن، روح الدين، ص٣٣١ ـ ٣٣٢.

الاعتقاد الديني نفسه إلى عنف خالص مع مثل تلك الجماعات؟! وإذا كان تَدَاخل الاجتهادات الدينية مع الآراء التَّسَيُّدية يُنشئ صراعًا مُركبًا لم تألفه أنظمة التدبير التسيدي الحديثة، فإن الصراع على السلطة قد يَشتد إلى درجة أن يَنبذ المفاهيم الأخلاقية نَبْذًا، ولذلك وجدنا الحركات المنتسبة إلى الجهاد لا تتحلل من الانضباط الأخلاقي فقط بل تسعى إلى العبث بالمفاهيم الأخلاقية؛ إذ تُحوّل الشريعة إلى شدة وغلظة وسفك للدماء تنظيرًا وممارسة، وتأخذ بأسباب القوة والمصلحة الخاصة، أو تتوسل بالدين لطلب التسيّد لنفسها باسم الحاكمية. ولا أَدَلَّ على ذلك من تَمَحورهم حول الحكم وطلَبهم له واصطراعهم على الإمارة تحت مسمى تكفير الحكام والأنظمة، وذلك أنهم يرون أن الشريعة لا تتأسس إلا على السلطة، وأن السلطة لا يُتَوَصَّل إليها إلا بالعنف، وهو فرعٌ عن تحويلهم الشريعةَ إلى قانون بوصفه سلطة قهرية، وتَبنيهم لتصورات الحداثة عن القوة والسلطة والقانون، في حين أن الشريعة كانت عبر التاريخ نتاج تفاعل الجماعة مع النص، ويمكن أن نلحظ الفارق بين هذين المعنيين في اختلاف التنظير للحاكمية بين سيد قطب وطه عبد الرحمن على سبيل التقابل، فقد تحولت الحاكمية مع سيد قطب إلى حركات جهادية للثورة على العالم، بينما تحولت فكرة الحاكمية بمفهوم طه عبد الرحمن إلى عمل تزكوي يُنهي التسيد ويتخذ موقفًا نقديًّا جذريًّا من الدولة والسلطة؛ لأنه قابَلَ بين التعبد والتسيد، فالتعبد طريقه التدبير الديني والتسيد طريقُه التدبير السياسي.

كان التكفير في التفكير الإسلامي له وظيفتان: الأولى كلامية وهي بيان العقائد الصحيحة وكيف ينبغي أن تكون في سياق الجدال مع الفرق والمذاهب الكلامية الأخرى، أي أنها وظيفة علمية بيانية من اختصاص العلماء، والثانية: قانونية لبحث الآثار القانونية المترتبة على اختلاف الدين أو تَغَيُّره، وهي موكولة إلى القضاء لبحثها وبحث الآثار الحقوقية المترتبة عليها، وفي كلا الحالتين لم يكن التكفير مسألة اجتهادية متروكة لاختيارات الأفراد وتقديراتهم أو حماستهم وتصوراتهم الخاصة للإسلام، وإنما كان انعكاسًا وتطبيقًا لما فهمته الجماعة في تفاعلها مع النص عبر التاريخ وما جعل منها أمة المسلمين، وقد انعكس ذلك الحرص على تمثيل الجماعة واستمراريتها في تعبيرات من مثل الإجماع، والمعلوم من الدين بالضرورة، والسواد الأعظم، ونحوها، ولكن جماعات العنف انحرفت بمفهوم التكفير ووظائفه وحولته إلى أيديولوجية سياسية لتغيير نظام العالم وإحداث «الانقلاب الإسلامي» الذي تَحدث عنه المودودي وقطب

في عالم اليوم كحالته يوم بَعث الله هذا الدين في الجاهلية الأولى، فصادمت الجماعة والدولة معًا.

ب ـ الخلافة: الخروج على الجماعة

الإمامة ـ عند أهل السنة والجماعة ـ منظومةٌ تعبر عن الجماعة لا مجرد أشكال ورسوم، ولذلك سُموا «أهل السنة والجماعة»، وانشغلوا ـ على الدوام ـ بفكرة الجماعة والسواد الأعظم والأمة، وأدخلوا الفِرَق المختلفة المنتسبة إلى الإسلام في مسمى «الفرق الإسلامية» كما هي تسمية أبي الحسن الأشعري «مقالات الإسلاميين»، ورغم أنهم أخرجوا بعضها من الإسلام «الصحيح» وسموهم أهل البدع والأهواء، لكنهم لم يُخرجوهم من مسمى «الأمة» كما هو ظاهر الحديث النبوي «تفترق أمتي...»، وهو ما ناقشه الشاطبي وغيره، وإن قال البعض إن المراد بها أمة الدعوة لا أمة الإجابة[٣٢]، بل جاءت تسميتهم «أهل السنة والجماعة» من كونهم يمثلون السواد الأعظم، ويَرهنون الإمامة السياسية باختيار الجماعة وتواطؤها، ويتبعون السنّة في المعتقد والعمل ويولون العملَ المتوارَث أهمية كبرى، ويجتمعون على جيل الصحابة الذين نقلوا الإسلام قولًا وعملًا، وقد انعكس هذا في طريقة تعاطيهم مع الخارجين عن الجماعة مما يمكن أن نلمسه في كتب الفقه من أحكام التعامل مع الخوارج الذين انشقوا عن الجماعة وكفّروا عامة المسلمين ومع ذلك لم يُخرجوهم من مفهوم «الأمة»، كما يمكن أن نلمس هذا المعنى في أحكام التعامل مع البغاة وهي مَنوطة بمقصد رَدّهم إلى الجماعة واحتوائهم لا إفنائهم وقَتْلهم. في المقابل ادّعى الشيعة تمثيل الجماعة، ولكن رَهَنوها بشخص الإمام المؤيَّد أو المنصوص عليه بغض النظر عن عدد مَن معه ولو واحدًا، قالوا: «لا تكون الجماعة إلا بجامع موفَّق مُسَدَّد بتأييد من الله ونَصْر منه وخلافةٍ من رسول الله صلى الله عليه وآله، فإن لم يكن له من الله ﷻ نصرٌ وتأييد، ومن رسول الله صلى الله عليه وآله خلافةٌ، فهو رأسُ الفتنة، ومَن اتبعه من أهل الفُرقة والبدعة والاختلاف»[٣٣]. وادّعت الخوارج تمثيل الجماعة أيضًا، ولكنهم بَنَوا جماعتهم على «منابذة مَن خالفهم وحَرْبهم عليهم»، وقد رهنوا مفهوم الجماعة باجتماع

---

(٣٢) انظر تفصيل ذلك في: الشاطبي، الاعتصام، ط. ابن الجوزي، ج٣، ص١٤٢، ١٤٣.

(٣٣) أبو حاتم الرازي، كتاب الزينة، ج١، ص٤٨٠، وهو ينتصر لهذا الرأي بحكم كونه شيعيًا إسماعيليًا، وانظر: ج١، ص٤٨٢، وص٤٩١.

جماعتهم على إمامٍ يختارونه، «والإمامةُ عندهم تَثبتُ بعَقد رجلين»، وأخرجوا كل من خالفهم من دائرة الإسلام[٣٤].

ولذلك حين جاء الشهرستاني ليوضح أصل الافتراق في الأمة قال: «انقسمت الاختلافات بعد النبي ﷺ إلى قسمين: أحدهما: الاختلاف في الإمامة. والثاني: الاختلاف في الأصول. والاختلاف في الإمامة على وجهين: أحدهما: القول بأن الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار. والثاني: القول بأن الإمامة تثبت بالنص والتعيين. فمن قال: إن الإمامة تَثبت بالاتفاق والاختيار؛ قال بإمامة كل مَن اتفقت عليه الأمة، أو جماعةٌ معتبرةٌ من الأمة... والخوارج اجتمعوا في كل زمان على واحد منهم بشرط أن يبقى على مقتضى اعتقادهم ويجري على سَنن العدل في معاملاتهم، وإلا خذلوه وخلعوه وربما قتلوه»[٣٥]، أي أن الجماعة هي المؤسسة البديلة بعد وفاة النبي وليس مؤسسة السلطة الإلهية المعبَّر عنها بالنص ولا الطائفة المحدودة الخارجة على عموم المسلمين.

وبقيت هذه الفكرة مركزية وحائلة دون الانزلاق إلى انفصال فكرة الإمامة عن استقرار الجماعة، فاستقرار الجماعة ومصالحها هو مقصود الإمامة، ولذا قال الجويني: «فالوجه ـ عندي في ذلك ـ أن يُعتبر في البيعة حصولُ مَبلغ من الأتباع والأنصار والأشياع تحصل بهم شوكة ظاهرة، ومَنَعَة قاهرة، بحيث لو فُرض ثَوَرَانُ خلافٍ لَمَا غَلَب على الظن أن يَصطلم أتباع الإمام، فإذا تَأكدَت البيعة وتأطدت بالشوكة والعدد والعُدد واعتضدت وتأيدت بالمُنة، واستظهرت بأسباب الاستيلاء والاستعلاء، فإذ ذاك تَثبت الإمامة وتستقر وتتأكد الولاية وتستمر، ... ومما يؤكد ذلك اتفاق العلماء قاطبة، على أن رجلًا من أهل الحل والعقد، لو استخلى بمن صَلَح للإمامة، وعَقَد له البيعة لم تَثبت الإمامة»[٣٦].

وعبّر ابن تيمية ـ في رده على ابن المطهّر الحِلّيّ ـ عن المعنى نفسه فقال: «الإمامة ـ عند أهل السنة والجماعة ـ تَثبت بموافقة أهل الشوكة عليها، ولا

---

(٣٤) انظر: أبو حاتم الرازي، كتاب الزينة، ج١، ص٥١٩ ـ ٥٢٠.

(٣٥) الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، ط٢، بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٥، ج١، ص٢٧ ـ ٢٨.

(٣٦) الجويني، غياث الأمم في التياث الظُّلَم، تحقيق عبد العظيم الديب، ط٢، القاهرة: مكتبة إمام الحرمين، ١٤٠١هـ، ص٧٠ ـ ٧١.

يصير الرجل إمامًا حتى يوافقه أهل الشوكة عليها، الذين يَحصل بطاعتهم له مقصودُ الإمامة، فإن المقصود من الإمامة إنما يَحصل بالقدرة والسلطان، فإذا بويع بيعةً حصلت بها القدرة والسلطان صار إمامًا، ولهذا قال أئمة السلف: مَن صار له قدرةٌ وسلطان يَفعل بهما مقصودَ الولاية، فهو من أولي الأمر الذين أمر الله بطاعتهم؛ ما لم يأمروا بمعصية الله. فالإمامة ملك وسلطان، والملك لا يصير ملكًا بموافقة واحد ولا اثنين ولا أربعة، إلا أن تكون موافقةُ هؤلاء تقتضي موافقةَ غيرهم بحيث يصير ملكًا بذلك... فالحلُّ والحرمة متعلق بالأفعال، وأما نفس الولاية والسلطان فهو عبارة عن القدرة الحاصلة، ثم قد تحصل على وجه يحبه الله ورسوله، كسلطان الخلفاء الراشدين، وقد تحصل على وجه فيه معصية كسلطان الظالمين»[٣٧].

والأصل في الإمامة أنها بالاختيار (البَيْعة) كما سبق، ولكن اندفع الفقهاء - فيما بعد - إلى الإقرار بولاية العهد[٣٨]، ثم لما ضعُفت الخلافة وتَغَلّب السلاطين على الإمامة ظَهَر القول بإمارة الاستيلاء (التغلّب) «المعقودة عن اضطرار»، وقد بنَوها على حكم الاختيار وفرّقوا بينهما في الشروط والحقوق حتى «يكون الأمير باستيلائه مستبدًا بالسياسة والتدبير، والخليفةُ بإذنه منفّذًا لأحكام الدين»؛ وغرضهم في ذلك «حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية»، و«اجتماع الكلمة على الألفة والتناصر؛ ليكون للمسلمين يدٌ على مَن سواهم» إلى غير ذلك من المصالح الشرعية التي راعَوها[٣٩]، ولكنها بقيت في إطار الاضطرار في أمر وقَع لا يمكن دَفعه، (لم تكن تشريعًا للقيام بالتغلب بحال)، ومرتهنة بدوافع صيانة الجماعة وفق منظورهم وتقديرهم في زمنهم ووفق قوانينه.

وإنما كانت الإمامة معبّرة عن الجماعة وملتصقةً بها؛ لأن نظام الشريعة لا يستقيم ولا يستقر إلا باستقرار الجماعة ولذلك اتفقوا على وجوب نَصْب الإمام، فلا يمكن تنزيل الأحكام والوظائف المنوطة بالإمامة والقضاء إلا باستقرار حال الجماعة ورضاها والتزامها بالخضوع للسلطة، ولكنهم في المقابل أناطوا أعمال الإمامة بمصالح الرعية.

---

(٣٧) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم، السعودية: جامعة محمد بن سعود، ١٩٨٦، ج١، ص٥٢٧ - ٥٣٠.

(٣٨) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، القاهرة: دار الحديث، ص٣٠.

(٣٩) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٦٤ - ٦٧.

ولهذا الاتصال والتلازم بين الجماعة والإمامة اضطرت كل الحركات الخارجة على السلطة إلى الخروج على الجماعة أيضًا وتنصيب خليفة أو إمام على جماعتها، بدءًا من الخوارج وانتهاءً بتنظيم الدولة الإسلامية؛ لأنها في الأصل حركات سلطوية، وإلا لوَسِعها إقامة تصوراتها ومعتقداتها داخل إطار الجماعة القائمة وتحت سقف السلطة، ولكنها كانت حركات تقوم على فرْضية الإمامة ومركزيتها، وعلى أساس عدم شرعية النظام القائم وخلوّ الدنيا عن الإمامة، والخروج على الجماعة الراضية بالسلطة واعتزالها، وإنشاء جماعة بديلة تسمى جماعة المسلمين ثم تنصيب خليفة خاص بها؛ فالخلل والحل في تصوراتها إنما هو في الإمامة، ولذلك دار الصراع والافتراق في التاريخ الإسلامي عليها، وتَرَتب عليها سفك الدماء وانتهاك الحقوق؛ من المداخل المترتبة على الإمامة: البغاة، والطاعة، والهجرة، وغير ذلك.

ت ـ الجهاد: تَبَدُّل الواقع والمنظومة

سبق أن أوضحنا ـ بتوسع ـ معنى الجهاد والتطور الذي طرأ عليه في العصر الحديث مفهومًا وممارسةً، وكيف أنه ـ في التفكير الإسلامي ـ مفهوم شاملٌ، ولكنه بالمعنى الاصطلاحي الفقهي هو القتال، وهو لا يعمل إلا ضمن نظام عام يمكن تحديده في ثلاثة مستويات: الأول: أن الجهاد كان مقتصرًا على قتال العدوّ الكافر، والثاني: أنه جزءٌ من أعمال الإمامة/السلطة، ويعني هذان المستويان أن الجهاد مرتبط بتحديد مفهومي الأمة التي يتم الدفاع عنها وصيانتها (دار الإسلام) من جهة، والعدو الذي يجب دَفْعه (الكافر المحارب) من جهة أخرى، والمستوى الثالث: أن الجهاد كان مرتبطًا بنظام محدّد للعالم (دار الإسلام ودار الحرب).

ولبيان المستوى الأول نقول: أدخل الفقهاء أنواعًا أخرى تحت الجهاد ـ اسمًا وحكمًا لا حقيقةً ـ، مثل «قطّاع الطرق» و«دَفْع الصائل» الذي يَعتدي على الأنفس والأموال والأعراض، ومع ذلك لم تَخرج تلك الأنواع عن مقصود حفظ الجماعة وجودًا وعدمًا، فإنما أعطوها (حكم) الجهاد لا (حقيقته) من جهتين: الأولى: أنه يترتب عليها المخاطرة بالنفس، والثاني: أن المعنى اللغوي (بَذْل المشقة العالية في هذه الأنواع) يَشملها، فالصائل شأنه الخروج والقوة والشوكة، وقطّاع الطريق سُموا «محاربين» أصلًا؛ لأنهم خرجوا على الجماعة، وتحدث ابن تيمية عن «العدو الصائل الذي يُفسد الدين والدنيا»؛ ما

يشير إلى مقصود قتال هذه الفئات ومفاسدها على الجماعة ودينها ودنياها. وكذلك الأمر في قتال البغاة؛ لأن البغي - والباغي لا يُسمى باغيًا إلا إذا خرج وعنده شَوكة - مدعاةٌ للاضطراب السياسي والاجتماعي، وكذلك كلمةُ الحق عند السلطان الجائر، فقائلها خاطَرَ بنفسه للحفاظ على الجماعة وصيانةِ دينها وحقوقها؛ وقَصَد إلى دفع ظلم السلطان عن المجتمع.

ولبيان المستوى الثاني نقول: إنما كان الجهاد الاصطلاحي من أعمال الإمامة/السلطة؛ لأنه مرتبطٌ بمنظومة من المفاهيم المتصلة والمتشابكة، منها مفاهيم الدعوة والرباط والسِّيَر والفيء والسبي وغيرها. فالجهاد لما كان هو القتال لإعلاء كلمة الله وجبت دعوة الكفّار إلى الإسلام قبل جهادهم، فكان وسيلةً لحماية الدعوة ومواجهة المتصدين لها والذين يَفتنون الناس عن دينهم. ولما كان الجهاد وسيلة لحفظ دار الإسلام وجَب الرِّباط الذي هو ملازمة ثَغْر العدو، ولذلك اختار كثير من السلف سُكنى الثغور، وقال ابن التين: «الرباط ملازَمَةُ المكان الذي بين المسلمين والكفار لحراسة المسلمين منهم؛ بشرط أن يكون غيرَ الوطن»، وعزا ذلك إلى ابن حبيب عن مالك. وقال الحنفية: «المختار أنه لا يكون الرباط إلا في موضع لا يكون وراءه إسلام»، أي أن الرباط مرتبط بحدود دار الإسلام. ولما كان عمل الجهاد جماعيًا لا فرديًا استلزم منظومة من الأحكام والإجراءات ولذلك ارتبط بباب السِّيَر التي غلَبت - في لسان الفقهاء - على الطرائق المأمور بها في غزو الكفار، وما يتعلق بها، وهذه لا تنضبط إلا بقيادة موحدة ومرجعية، وكذلك قرار الجهاد والإعداد له والمصالح والمفاسد المترتبة عليه، كما ارتبط بالفيء وقسمته وأحكامه وهو أحد ثمار الجهاد، والسبي والرق وما يترتب على ذلك ضمن منظومة كانت سائدة تاريخيًا، إلى غير ذلك من الصلاة على قتلى الجهاد ونحوها من الأحكام الشرعية[٤٠].

فهذه المنظومة كلها لا تتحقق بأنواع القتال الأخرى التي يقاتَلُ فيها المسلمون البغاةُ أو الصائلون أو غيرهم، ولذلك قلنا: إن تلك الأنواع أُعطيت اسم الجهاد دون حقيقته، أي أنها ليست جهادًا بالمعنى الاصطلاحي؛ لأن

---

(٤٠) انظر في تفاصيل تلك المفاهيم وأحكامها: الموسوعة الفقهية الكويتية، ج١٦، ص١٢٤، وج٢٠، ص٣٢٢، وج٢٠، ص٣٣٣، وج٢٢، ص٧٦ - ٧٨.

منظومة الجهاد الاصطلاحي قاصرة على الكفار المحاربين ودار الحرب فقط، وهو ما يوضح مبلغ التحريف الذي أحدثته جماعات العنف في منظومة الجهاد، حيث حوّلت الجماعة المسلمة إلى هدف للجهاد بعد تكفيرها والحكم بردتها؛ لرضاها بالتحاكم إلى القوانين.

ولتوضيح المستوى الثالث نقول: إن الجهاد في النظام الفقهي مفهومٌ لا يعمل إلا ضمن منظومة كلية دينية وسياسية، مرتبطة بنظام محدد للعالم، فهو مرتبط بثلاثة مفاهيم كبرى: تقسيم العالم (دار إسلام ودار حرب)، ونظام الإمامة/الخلافة، ومفهوم الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام. وهذا كله مبني على أمرين رئيسين:

الأول: أن الرابطة بين البشر هي (رابطة دينية)، فالناس إما مسلمون أو كفار، والكفار ينقسمون إلى (١) كفار من أهل دار الإسلام (أ. أهل كتاب: ذميون، ب. من غير أهل الكتاب: زنادقة ووثنيون، ت. مرتدون)، (٢) وكفار من غير أهل دار الإسلام (أ. محاربون، ب. معاهَدون، ت. مستأمَنون).

الثاني: أن الأصل في العلاقة بين الدول هو الحرب لا السلم، وفق منطق العالم القديم، ولذلك كانت دار الكفر في الغالب هي دار حرب.

ولكن في الزمن الحاضر انقلب هذا التصور كليًّا مع إرساء نظام دولي جديد (الأمم المتحدة)، ومع نشأة الدولة القطرية/القومية، المرتبطة بحدود جغرافية وجنسية وقوانين محلية ودولية، بل إن الرابطة بين البشر تحولت إلى رابطة مدنية/مواطنة بعد أن كانت رابطة دينية، وينظمها دستور وقوانين قُطرية، وخاضعة لميثاق حقوق الإنسان الأممي، ولقوانين قطرية ودولية على تفاوت في التطبيقات، كما أن العلاقة بين الدول أصبحت قائمة على السلم في الأصل استنادًا إلى مواثيق الأمم المتحدة التي تنظيم العلاقة بين الدول، واستنادًا إلى المواثيق والقوانين الخاصة بذلك، أي أننا أمام انقلاب كلي في نظام العالم، ما يعني أن النظام الفقهي القديم لم يَعد ملائمًا للواقع الجديد أو بات مناقضًا له مناقضةً كلية، ولهذا اختلفت الاستجابات في التعاطي مع هذا التغير فكان منها الاستجابة الجهادية العنيفة التي نتحدث عنها.

ث ـ قسمة المعمورة: انقلاب نظام العالم

شكّلت القسمة الفقهية للعالم ثابتًا من ثوابت جماعات العنف؛ لأنه لا

يمكن تفعيل المنظومة الجهادية من دون هذا المفهوم المركزي، وهو تقسيمٌ دلّ عليه الواقع التاريخي لزمان التشريع الإسلامي، فقد كان الأصل في العلاقات الحرب، وذلك منذ نزول القرآن ثم التوسع الإسلامي الإمبراطوري فيما بعد وصولًا إلى الأزمنة الحديثة، فجاءت التنظيرات الفقهية لوصف هذا الواقع الذي وصفه ابن عباس بقوله: «كان المشركون على منزلتين من النبي ﷺ والمؤمنين: كانوا مشركي أهل حرب يقاتلهم ويقاتلونه، ومشركي أهل عهد لا يقاتلهم ولا يقاتلونه»[41]. صحيحٌ أن ثنائية الإيمان والكفر ثنائية قرآنية مركزية في الحديث عن الأفراد، ولكن لم يَرِد أمرٌ بقسمة الأرض والدول على ذلك النحو لا في النصوص التأسيسية ولا في نصوص الفقهاء، أي أنها لم تكن مطلوبة لذاتها، وهو الاجتهاد الذي مشى عليه عدد من الفقهاء المُحْدَثين، وما يؤكد هذا المعنى ظهور قسم جديد في زمن ابن تيمية وهو «الدار المركبة»، مما استدل به بعضهم على أن القسمة تاريخية وليست حاصرة ولا نصية[42].

وأحكام الدور شديدة التعقيد والتركيب، ووقع فيها الاختلاف بين الفقهاء والمذاهب بل داخل المذهب الواحد، على عكس ما يُخيِّل لنا منظرو العنف من أنها حكمٌ واحد محل اتفاق أو إجماع، فأبو حنيفة رأى أن الأحكام تُبنَى على الأمان والخوف لا على الإسلام والكفر، بخلاف صاحبيه أبي يوسف ومحمد اللَّذين بَنَيَا الحكم على ظهور الأحكام[43]، ومتقدمو المالكية أداروا القسمة على الأحكام الجارية في الدار، وبعض متأخريهم أداروها على عنصر الأمن، قال الدسوقي: دار الحرب «المحل الذي يُخَافُ فيه العدو، سواءٌ كانت دارَ كفر أو إسلام»، ودار الإسلام «المحل الذي لا يُخَافُ فيه من العدو»[44]، أما الشافعية فرأوا أن دار الإسلام، «ثلاثة أضرب: أحدها: دار يسكنها المسلمون،... الثاني: دار فتحها المسلمون وأقروها في يد الكفار بجزية فقد ملكوها، أو صالحوهم ولم يملكوها،... الثالث: دارٌ كان المسلمون يسكنونها، ثم جَلَوا عنها وغلب عليها الكفار،... وأما عَدُّ الأصحاب الضربَ الثالث دارَ إسلام: فقد يوجد في كلامهم ما يَقتضي أن الاستيلاء القديم يكفي

---

(41) البخاري، الصحيح، ج7، ص48.

(42) انظر: عبد الله الجديع، تقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي، دبلن: مجلس الإفتاء الأوروبي، 2007، ص48 ـ 49.

(43) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج7، ص130 ـ 131.

(44) الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، بيروت: دار الفكر، ج1، ص364.

لاستمرار الحكم، ورأيتُ لبعض المتأخرين تنزيل ما ذكروه على ما إذا كانوا لا يَمنعون المسلمين منها، فإن منعوهم، فهي دار كفر»[٤٥]. وذهب الحنابلة إلى أن الحكم على الدار يدور على ما غلَب فيها من أحكام، فإن غلبت عليها أحكام المسلمين كانت دارَ إسلام وإلا فلا، قال ابن مُفلح: «كل دار غلب عليها أحكام المسلمين فدار الإسلام، وإن غلب عليها أحكام الكفار فدار الكفر ولا دار لغيرهما»[٤٦]. **أما ابن حزم فقد اكتفى بتعريف دار الإسلام بأن يكون الحاكم فيها مسلمًا فقال: «الدار إنما تنسب للغالب عليها، والحاكم فيها، والمالك لها»**[٤٧].

ثم الدارُ إن أُجريت فيها أحكام المسلمين وأحكام المشركين فهي دار مركّبة عند ابن تيمية من فقهاء الحنابلة وابن عابدين من فقهاء الحنفية. قال ابن عابدين: «لو أُجْرِيَت أحكام المسلمين وأحكام أهل الشرك لا تكون دارَ حرب»[٤٨] **وقال: «كل مِصْرٍ فيه وَالٍ مسلم من جهة الكفار: يجوز منه إقامة الجُمَع والأعياد وأَخْذُ الخَرَاجِ وَتَقْلِيدُ القضاء وتزويج الْأَيَامَى؛ لاستيلاء المسلم عليهم، وأما طاعةُ الكفر فهي مُوَادَعَةٌ ومُخَادَعَةٌ، وأما في بلادٍ عليها وُلَاةٌ كُفَّارٌ فيجوز للمسلمين إقامة الْجُمَع والأعياد»**[٤٩].

وأما تَحَول الدار من دار إسلام إلى دار كفر فقد اختلف فيه الفقهاء، فالشافعية قالوا بعدم التحول مطلقًا، فتبقى الدار دار إسلام[٥٠]، ولكن أبا حنيفة قال: إنها تتحول بثلاثة شروط هي: أن تجري فيها أحكام الكفر، وأن تكون متاخمة لدار الكفر، وغياب الأمان فيها على المسلمين، فإن اختلت أو أحدُها لا تتحول إلى دار كفر[٥١]. ثم إن دار الكفر ليست دار حرب بالضرورة، فقد قلنا من قبل: إنها مسألة تاريخية وليست نصية، وكانت كل دار كفر دار حربٍ على المسلمين، فلا تلازم بين الكفر والحرب من حيث المفهوم لا في وصف الأشخاص ولا في وصف الدار، وقد قال أبو حنيفة ومالك بالفصل بين دار

---

(٤٥) النووي، روضة الطالبين، ج٥، ص٤٣٣.
(٤٦) ابن مفلح، الأداب الشرعية والمنح المرعية، بيروت: عالم الكتب، ج١، ص١٩٠.
(٤٧) ابن حزم، المحلى، بيروت: دار الفكر، ج١٢، ص١٢٦.
(٤٨) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج٤، ص١٧٥.
(٤٩) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج٤، ص١٧٥.
(٥٠) انظر: النووي، روضة الطالبين، ج٥، ص٤٣٣.
(٥١) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج٧، ص١٣٠.

الكفر ودار الحرب. قال العدويُّ: «المراد بدار الحرب محلُّ إقامة العسكر ولو في دار الإسلام حيث لا أمْن»(٥٢).

وقد بنى منظّرو العنف على تلك القسمة استباحة ديار المسلمين بحجة كونها تحولت إلى دار كفر وحرب، في حين أنه من المعروف فقهًا أنه ليس كل كافر يجوز قَصدُه بالقتل والقتال، فالحنفية ـ مثلًا ـ قالوا: إنما وجب القتل في مقابلة الحِراب لا في مقابلة الكفر(٥٣)، وقال بعض الشافعية: «المقصود بالقتال إنما هو الهداية وما سواها من الشهادة، وأما قتل الكفار فليس بمقصود»(٥٤)، وصرح آخر بأن المقصود من الجهاد هو «إخلاء العالم من الفساد»(٥٥) لا من الكفار، وقد تقدم شرح ذلك في الفصل الأول من هذا الكتاب، ولكن لما توسعوا في التكفير والردة وأبطلوا الإمامة وما ترتب عليها، وأبطلوا كل المواثيق، تَحَول جهادهم إلى حرب على العالم بأسره، فاختل نظام الفقه ونظام العالم في تصوراتهم، وقد حذّر الحافظ ابن رجب الحنبلي في القرن الثامن من خطورة الخروج على التقليد الفقهي المذهبي فقال: «فلو استمر الحال في هذه الأزمان المتأخرة على ما كان عليه في الصدر الأول بحيث إن كل أحد يُفتي بما يدعي أنه يظهر له أنه الحق؛ لاختلّ به نظام الدين لا محالة، ولصار الحلال حرامًا والحرام حلالًا»(٥٦).

---

(٥٢) أبو الحسن العدوي، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، تحقيق يوسف البقاعي، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤، ج١، ص٣٦٦.

(٥٣) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج٧، ص٢٣٧، ونتردد في كتب الحنفية عبارة: «الكفر الباعث على الحِراب»، لأن ثمة كفرًا لا يبعث على الحراب، ونصوا على أن فائدة عقد الذمة هو «دفع شر الحِرَاب». أبو بكر الزَّبيدي، الجوهرة النيّرة، المطبعة الخيرية، ١٣٢٢هـ، ج٢، ص٢٧٦، وفي نص آخر: «لا نُسَلِّمُ أن الكفر مُبِيحٌ بنفسه، بل بواسطة الْحِرَابِ». محمد بن حسين الطوري، تكملة البحر الرائق، مطبوع بآخر: ابن نُجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ج٨، ص٣٣٧.

(٥٤) الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، ج٦، ص٩.

(٥٥) الكمال ابن الهمام، فتح القدير، ج٥، ص٤٣٤.

(٥٦) ابن رجب الحنبلي، مجموع رسائل الحافظ ابن رجب، تحقيق طلعت بن فؤاد الحلواني، الفاروق الحديثة للطباعة النشر، رسالة: الرد على من اتبع غير المذاهب الأربعة، ص٦٢٣.